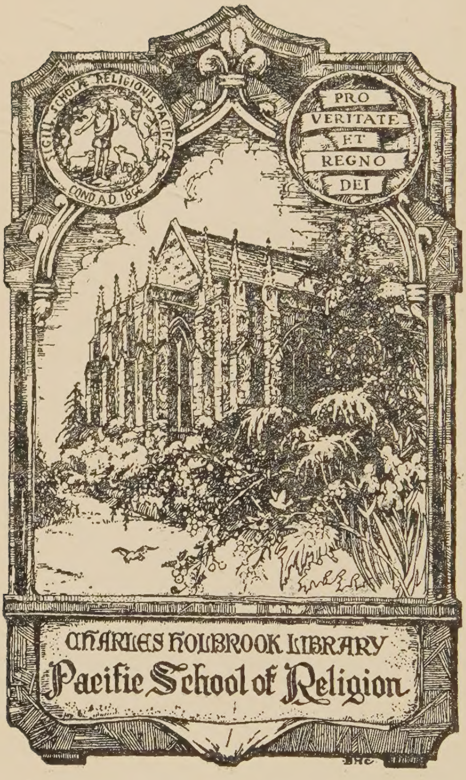
Nederlands Theologisch Tijdschrift


SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
COND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/ntt-journal-theology-religion_1961-1962_16

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

16

VIJFTIENDE JAARGANG
1961–1962

ONDER REDACTIE VAN

PROF. DR. K. A. H. HIDDING
PROF. DR. A. R. HULST
PROF. DR. E. JANSEN SCHOONHOVEN
PROF. DR. C. W. MÖNNICH
PROF. DR. A. A. VAN RULER
PROF. DR. G. SEVENSTER
PROF. DR. H. DE VOS

BROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

H. VEENMAN & ZONEN N.V. WAGENINGEN

V. 16
1961/62

76947

INHOUD

ARTIKELEN

Prof. Dr. C. J. Bleeker, Wat beoogt de studie der godsdiensten? 1
Prof. Dr. P. A. van Stempvoort, De bronnen van het thema en de stijl van het Protevangelium Jacobi en de datering daarvan 18
Dr. W. F. Golterman, Groet en zegen 35
Prof. Dr. A. S. van der Woude, Lijden en verzoening in de handschriften van de Dode Zee 81
Drs. W. Dekker, De „Geliefde Zoon" in de synoptische evangeliën 94
Dr. H. G. Hubbeling, Synthetisch modernisme: J. H. Scholten als wijsgeer en theoloog 107
Dr. M. de Jonge, Christelijke elementen in de Vitae Prophetarum 161
Dr. A. J. Visser, Symphonie der Duizend 179
Prof. Dr. A. A. van Ruler, De verhouding van het kosmologische en het eschatologische element in de Christologie . . 196
Drs. H. W. van den Brink, Het gedenken. Een studie over de yoga in de Bhagavad-Gita met enkele vergelijkende bijbelse aantekeningen 241
Prof. Dr. B. Gemser, De nieuwe psalmberijming 257
Dr. S. J. Ridderbos, Liefde als gebod 276
Prof. Dr. A. Szekeres, Pierre Teilhard de Chardin 291
Dr. J. M. S. Baljon, De liefde Gods in de Koran 337
Dr. L. A. Snijders, Knechten en bedienden 344
Dr. J. Zandee, De opstanding in de brief aan Rheginos en in het evangelie van Philippus 361
Dr. J. L. Springer, Een godsdienstwijsgerige beschouwing over het openbaringsprobleem 378
Dr. R. Boon, Ontstaan, verbreiding en theologie der virginiteit in de vroeg-Christelijke kerk 417
Dr. R. Bakker, Enkele opmerkingen bij de filosofie van Otto Friedrich Bollnow 450
Dr. C. L. Tuinstra, De psychologie van C. G. Jung 468

MEDEDELING

Prof. Dr. M. J. Perath, De bewening van Nadab en Abihu . 47

INHOUD

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

N. Afanassief e.a., Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche (Visser) 405. Cornelis Pieter van Andel, Gerhard Tersteegen (Nijenhuis) 61. B. W. Anderson, De wereld van het Oude Testament dl. 3 (Snijders) 319. M. J. Arntzen, Biecht en vergeving van zonden (Smelik) 332. Gyula Bárczay, Ecclesia semper reformanda (Haitjema) 407. W. Barnard, Tussen twee stoelen (Frederikse) 502. Madeleine Barot, Erlebte Ökumene (Bolkestein) 156. H. Berkhof, De mens onderweg (Van Leeuwen) 152. Walter Beyerlin, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen (Hulst) 398. Werner Bieder, Die Berufung im Neuen Testament (Sevenster) 321. R. Bijlsma, Kleine Catechetiek (Bolkestein) 409. François Biot, Communautés protestantes (van Beusekom) 412. Rudolf Bohren, Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit? (van Beusekom) 155. M. H. Bolkestein, De catechese in de kerkorde (Berkelbach van der Sprenkel) 74. Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften III (de Vos) 71. J. A. Brandsma, Menno Simons van Witmarsum (van der Zijpp) 60. Pierre Burgelin, Einheit und Sendung der Kirche (Bolkestein) 155. Jean Chuzeville, Les Mystiques allemands du XIIIe au XIXe Siècle (de Bruin) 323. Arnold B. Come, Agents of Reconciliation (Jansen Schoonhoven) 236. Frithiof Dahlby, Bijbels Woordenboek (Dirksen) 403. Friedrich Dessauer, Natuurwetenschap en theologie (de Vos) 498. Corn. de Deugd, Paul Tillich's filosofische theologie (Klein Wassink) 151. Die kirche in ihrer geschichte, Bd. 2 en 4 (Dankbaar) 403. Herman Dooyeweerd, In the Twilight of Western Thought (Haitjema) 63. Pius Drijvers, Über die Psalmen (Hulst) 54. André Dupont-Sommer, Die essenischen Schriften vom Toten Meer (Brongers) 218. H. Faber, Pastoral Care and clinical training in America (van der Schoot) 505. J. de Fraine, Esdras en Nehemias (Hulst) 53. Freiheit (de Vos) 66. Jean Galot, Dans le Corps Mystique (Meuzelaar) 499. Gillis Gerleman, Ruth (Brongers) 320. Getijden der Orthodoxe Kerk – Oktoich (Hendrix) 233. B. van Ginkel en J. M. van Minnen, Klein dogmatisch Alfabet (Bolkestein) 411. K. Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen (van Baaren) 50. J. de Graaf en R. Bakker, De mondige mens tussen goed en kwaad, van Petrarca tot Sartre (de Vos) 66. C. Graafland, De zekerheid van het geloof (Haitjema) 326. A. de Groot, Leven en arbeid van J. H. van der Palm (Rasker) 222. Romano Guardini, Daarom, Heer, gedenken wij (Golterman) 153. Romano Guardini, Brieven van het Comomeer (de Vos) 499. A. van Haarlem, Incarnatie en verlossing bij Athanasius (Visser) 148. Handboek pastorale sociologie (van Peski) 504. Friedrich Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Hidding) 315. W. Heitler, Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis (Rasker) 410. Het licht van de wereld (Jansen Schoonhoven) 74. Dietrich van Hildebrand, Schijn en waarheid (Bakker) 226. G. J. Hoenderdaal, Het Christendom en het ongeloof in Europa (Jansen Schoonhoven) 154. F. Hofmans, Bezinning over apologetiek (Vrielink) 328. Max Huber, Laientheologie (Jansen Schoonhoven) 78. Ph. J. Huyser, Het Ambtsgeheim van de Zielszorger (Bolkestein) 75. B. M. F. van Iersel, „Der Sohn" in den synoptischen Jesus worten (Sevenster) 321. Jaarboek voor de eredienst van de ned. herv. kerk 1960 (Bolkestein) 157. Idem 1961/62 (Bolkestein) 503. Jacques Jomier, Bijbel en Koran (van Leeuwen) 396. Charles Gournet, Le mal (Klein Wassink) 232. F. W. Kantzenbach, Evangelium und Dogma (Frederikse) 324. Friedrich Kempf, Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III (Oberman) 145. Sir Frederic Kenyon, Our Bible and the Ancient Manuscripts (de Bruin) 324 Kerk en wereld, 1945 – 20 nov. – 1960 (Jansen Schoonhoven) 77. A. F. J. Klijn, Inleiding tot het nieuwe testament (Sevenster) 322. G. A. F. Knight, Christelijke Theologie van het Oude Testament (Snijders) 402. Francis J. Kovach, Die Aesthetik des Thomas von Aquin (Oberman) 495. Paul Kramer, Das heilige Amt (Golterman) 412. W. B. Kristensen, The Meaning of Religion (Van Groningen) 49. B. Maarsingh, Onderzoek naar de ethiek van de wetten in Deuteronomium (de Boer) 144. George F. Macleod, John Knox und wir (Bolkestein) 156. Johann Maier, Die Texte vom Toten Meer (Brongers) 401. Paul L. Maier, Caspar Schwenckfeld on the person and work of Christ (Beekenkamp) 61. Making the ministry relevant (Faber) 155. Rudolf Mayer en Joseph Reuss, Dodezeerollen en Bijbel (Brongers) 54. H. W. Meihuizen, Menno Simons, ijveraar voor het herstel van de nieuwtestamentische gemeente 1496–1561 (Nijenhuis) 59. G. E. Mendenhall, Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient (Hulst) 491. Paul

S. Minear, Images of the Church in the New Testament (van Beusekom) 494. Pierre Montet, Egypte en de Bijbel (Cazemier) 51. B. A. Müller, Die lewende Woord aan die Mens van die Hede (Bolkestein) 331. Max Müller, Experience et Histoire (de Vos) 328. L. W. Nauta, De mens als vreemdeling (de Jong) 227. Daniel T. Niles, Wo steht unsere Predigt? (Bolkestein) 155. Oecumene in 't vizier (Jansen Schoonhoven) 73. B. J. Oosterhof, Israëls Profeten (Roubos) 493. Orienzio, Carme esortativo (Visser) 58. Heinrich Ott, Denken und Sein (Miskotte) 230. Papyrus Bodmer XIV-XV, Evangiles de Luc et Jean (Klijn) 57. A. M. van Peski, Oecumene en Remonstrantse Broederschap: het wederzijds appèl (Jansen Schoonhoven) 154. Will Erich Peuckert, Astrologie, Bd. I (de Bruin) 395. W. H. van de Pol, De Oecumene (Berkhof) 73. Probleme alttestamentlicher Hermeneutik (B. Gemser) 317. Quellen zur konfessionskunde (Dankbaar) 496. L. de Raeymaker, Inleiding tot de wijsbegeerte, 3e uitg. (de Vos) 65. Otto Semmelroth, Maria of Christus? (de Ridder) 236. W. Sikken, Midden in het leven (Rasker) 76. E. L. Smelik, De ethiek in de verkondiging (Van Holk) 409. E. L. Smelik, De Brieven van Paulus aan Timotheüs, Titus en Filemon (Plenter) 58. Horst Stephan, Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus (de Vos) 62. A. Szekeres, De structuur van de filosofische theologie (Bakker) 224. B. Telder, Sterven... en dan? (van Leeuwen) 70. Textbuch zum deutschen systematischen theologie und ihrer geschichte von 16 bis 20. jahrhundert, Bd. II (Dankbaar) 404. Hans Joachim Thilo, Overwinning van Tweespalt (Bolkestein) 157. H. C. Touw e.a., Woord en Wereld (Haitjema) 67. Claude Tresmontant, Sittliche Existenz bei den Propheten Israels (Hulst) 492. F. van Trigt, De verhalen over de aartsvaders, Gen. 11, 27–50, 26 (Hulst) 491. H. Urner, Gottes Wort und unsere Predigt (van Beusekom) 330. Verbannung und heimkehr (Hulst) 399. J. de Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie (Hidding) 143. J. de Vries, Godsdienstgeschiedenis in vogelvlucht (Hidding) 143. Siegfried Wagner, Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20 Jh. (van der Woude) 220. Wege der Nachfolge (van Beusekom) 501. Artur Weiser, Glaube und Geschichte im Alten Testament (Hulst) 489. Wilfred Werbeck, Jacobus Perez von Valencia (Oberman) 221. Wereld en kerk (Jansen Schoonhoven) 77. Johan van der Werf, Kerk en Christelijke Vereniging (Haitjema) 69. P. Wesseling, Romano Guardini (de Vos) 498. Hans Wirtz, Stille Revolutie (Bolkestein) 500. J. Zandee, The Terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung Codex (Visser) 394. Walther Zimmerli, Ezechiel lf. 2–7 (Brongers) 52. Zur soziologie des byzantischen mönchtums (Kraemer) 406.

BERICHTEN

Tillich-kring gevormd 158
Tillich-cursus 336

WAT BEOOGT DE STUDIE DER GODSDIENSTEN?

DOOR

C. J. Bleeker

Amsterdam

Er is alle reden deze vraag opnieuw te stellen en een poging te ondernemen daarop een enigszins bevredigend antwoord te vinden. In de laatste tijd heeft men herhaaldelijk de godsdienstgeschiedenis en de phaenomenologie van de godsdienst op een vriendschappelijke of een meer agressieve wijze aan de tand gevoeld om te weten te komen, wat deze wetenschappen waard zijn. Nog onlangs hebben Prof. Dr. Th. P. van Baaren en Prof. Dr. H. Kraemer in dit tijdschrift (14e jrg., afl. 5, juni 1960 en 15e jrg., afl. 1, okt. 1960) een discussie gevoerd over de verhouding van de genoemde wetenschappen tot de theologie, speciaal de dogmatiek, een pennestrijd, die wel enige verheldering bracht, maar geen eigenlijke bevrediging schonk. Vermoedelijk is er geen oplossing van het genoemde vraagstuk te vinden, die allen overtuigt, die bij dit twistpunt betrokken zijn. Er zou echter al veel gewonnen zijn, indien het mocht gelukken het probleem volledig in kaart te brengen en met de feiten aan te tonen, dat bepaalde conflicten van inzicht niet veroorzaakt worden door een manco aan theologisch besef of aan critisch-wetenschappelijk inzicht, maar het uitvloeisel zijn van de omstandigheid, dat aan de beoefenaren van de godsdienstwetenschap enerzijds en van de theologie anderzijds verschillende functies zijn toebedeeld in het geheel der geesteswetenschappen. Een toneelspeler wordt pas een goed artiest, wanneer hij in een tragedie of een comedie zijn eigen rol, als hoofdpersoon of als bijfiguur, speelt met de volle overgave van zijn hart. Dat geldt ook voor de man van de wetenschap. Ook hier is in overdrachtelijke zin het beroemde woord van Paulus uit 1 Cor. 12 van toepassing, dat er verschillende gaven bestaan, die als even zovele bedieningen moeten worden opgevat tot heil van het geheel.

Naar mijn overtuiging is het alleen mogelijk het ware zicht op deze kwesties te verkrijgen, wanneer men ontdekt heeft, dat de studie van de godsdiensten een veel wijder horizon bezit dan men doorgaans in Nederland beseft. Laat ik er in het voorbijgaan even op wijzen, dat ik met opzet de neutrale term: de studie der godsdiensten als naam voor dit veld van onderzoek heb gekozen om te

vermijden, dat dit betoog zich reeds bij de aanvang verstrikt in zekere vooroordelen, waarmee de gebruikelijke begrippen belast zijn. Geleidelijk zullen de puntjes gezet worden op de principiële i's. Allereerst dient men zich rekenschap te geven van het feit, dat de studie van de godsdiensten, overigens een jonge wetenschap, in de laatste decenniën is uitgegroeid tot een uiterst belangrijk vak. Het gewicht van deze discipline is direct af te lezen aan het feit, dat „The International Association for the History of Religions" (I.A.H.R.) sinds 1950 lid is van het departement van de Unesco, genaamd „Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines" (C.I.P.S.H.). De I.A.H.R. is m.a.w. gelijkberechtigd met de invloedrijke „Union Académique Internationale" en met tien andere internationale organisaties van geleerden uit het gebied der humaniora, die in de C.I.P.S.H. verenigd zijn, waaronder zeer omvangrijke, zoals die der philosophen, der historici en der orientalisten. Men heeft de godsdienstgeschiedenis – waaronder ook de phaenomenologie, de psychologie en de sociologie van de godsdienst begrepen zijn – erkend als een zelfstandig studievak, als „une grande famille" op wetenschappelijk terrein. Dit is geen wonder. De studie der godsdiensten, in Nederland meermalen slechts aangezien voor het enfant terrible van de theologie, gaat in werkelijkheid de beperkte maat van de theologische faculteit verre te buiten. Zij telt als haar beoefenaars niet alleen leden van andere faculteiten – historici, philologen, ethnologen, psychologen, sociologen – maar mag zich ook verheugen in de medewerking van geleerden uit verschillende confessies – zowel de Protestantse als de Rooms Katholieke –, van onderscheiden godsdiensten en rassen, om maar te zwijgen van de godsdiensthistorici, die zich tot geen enkele godsdienst rekenen. Al met al een zeer gemêleerd gezelschap waarvan de leden elkaar op het terrein van het vak van hun voorkeur opperbest verstaan. Inderdaad „une grande famille". Ook vanwege de prestaties, die dit gezelschap levert. De studie van de godsdiensten is een dynamische wetenschap. Profiterende van de verrassende vondsten, die b.v. de archeologie en de papyrologie in de laatste tientallen jaren deden, strekt zij haar voelhorens steeds verder uit in de terra incognita van de godsdienstgeschiedenis en weet zij vele blinde vlekken op de kaart van dit enorme studieterrein te vullen met beelden van godsdienstig leven in de meest verscheiden schakering. De studie van de godsdiensten mag zich daarbij verheugen in de sympathie en belangstelling van een zeer

gevarieerd publiek. Het is verbazingwekkend, vooral verheugend, welk een groot afzetgebied er blijkt te bestaan zowel voor gedegen handboeken als voor populaire werkjes over dit onderwerp. Dit bewijst intussen, dat de godsdienst het huidige geslacht, te vaak voor onreligieus uitgekreten, nog in hoge mate intrigeert.

Belangrijker dan de omvang en de bedrijvigheid van het vak is in principieel opzicht de gedachtenwisseling over de principia van studie, die in deze kringen sinds een tiental jaren op gang gekomen is. Het begon met een voordracht over ,,The Relation of the History of Religions to kindred sciences, particularly Theology, Sociology of Religion, Psychology of Religion and Phenomenology of Religion", die ondergetekende op voorstel van Prof. Dr. R. Pettazzoni, de vroegere voorzitter van de I.A.H.R. hield op een studie-bijeenkomst te Parijs in 1953.[1] Dit referaat gaf aanleiding tot een geanimeerde en vruchtbare gedachtenwisseling, waarbij ook o.a. een verschil van inzicht over de verhouding van de godsdienstgeschiedenis en de phaenomenologie van de godsdienst tussen Pettazzoni en mij aan de dag trad. Pettazzoni nam enkele jaren later dit vraagstuk opnieuw ter hand in een critisch en stimulerend artikel, getiteld ,,Il methodo comparativo".[2] Kort gezegd komt zijn betoog hierop neer, dat hij de phaenomenologie van de godsdienst verwijt de godsdienstige verschijnselen als stilstaande beelden te presenteren, terwijl de godsdienst in feite een onderdeel is van een historisch proces van wording. Mijn antwoord op zijn bedenkingen is vervat in een artikel over ,,The Phenomenological Method".[3] Ondertussen had Prof. Dr. E. R. Goodenough op de officiële stichtingsvergadering van de Amerikaanse sectie van de I.A.H.R. een lezing gehouden over ,,Religionswissenschaft", die de algemene instemming van zijn collega's vond.[4] Vervolgens leverde de Deense godsdiensthistoricus Prof. Dr. S. A. Pallis een bijdrage tot dit palaver met een artikel in Numen over ,,Idées fondamentales de l'étude des religions".[5] Een hoogtepunt in deze besprekingen over doel en methode van de studie der godsdiensten werd bereikt aan het slot van het 10e godsdiensthistorische congres – van 11 tot 17 september 1960 te Marburg gehouden – tijdens de ,,General Assembly", waar onderge-

---

[1] Dit referaat en een samenvatting van de discussie zijn gepubliceerd in Numen, Vol. 1, Fasc. 2 (May 1954).
[2] Numen, Vol. VI, Fasc. 1 (Jan. 1959).
[3] Numen, Vol. VI, Fasc. 2 (Dec. 1959).
[4] Numen, Vol. VI, Fasc. 2 (Dec. 1959).
[5] Numen, Vol. VI, Fasc. 3 (Dec. 1959).

tekende een van te voren aan alle deelnemers verstrekt memorandum over „The Future Task of the History of Religions"[1] ter discussie stelde. Dit was een experiment, dat voortreffelijk slaagde. Mede dank zij de straffe leiding van de nieuwe voorzitter, Prof. Dr. G. Widengren, werd het een wetenschappelijk spiegelgevecht op hoog niveau. Het is vooral deze gebeurtenis, die mij aanleiding gaf opnieuw de vraag aan de orde te stellen: wat beoogt de studie van de godsdiensten?

Het antwoord op deze vraag lijkt kinderlijk eenvoudig: de studie van de godsdiensten stelt zich ten doel door strikt wetenschappelijk onderzoek de uitingsvormen van de godsdienst te beschrijven en te verklaren, d.w.z. de zin der godsdienstige verschijnselen te begrijpen. Bij deze arbeid dienen dan de verschillende onderdelen van het systeem van godsdienstwetenschap te worden ingeschakeld, m.a.w. de godsdienstgeschiedenis delft de feiten op, de sociologie van de godsdienst werpt licht op het sociologisch substraat daarvan, de psychologie van de godsdienst peilt de psychologische ondergrond en de phaenomenologie van de godsdienst ordent de verschijnselen in een logisch verband en verheldert hun godsdienstige betekenis. Helaas kan niet verzwegen worden, dat de samenwerking, die deze korte omschrijving van de doelstelling van de studie der godsdiensten vooronderstelt, in de werkelijkheid slechts zelden tot stand komt. Er is wel enig „team work". Men neemt ten dele kennis van elkaars onderzoekingen en verwerkt deze in zijn eigen studieresultaten. Men luistert nu en dan naar elkaars argumenten. Maar overigens zijn godsdiensthistorici, evenals alle beoefenaars der humaniora, onverbeterlijke vrijbuiters. Men kiest als regel in volle vrijheid het studie-object, dat de wetenschappelijke aandacht boeit, zonder zich te bekommeren om de vraag welke winst dit bepaalde onderzoek zou kunnen opleveren voor de studie der godsdiensten als geheel. Het is en blijft dus een waagstuk om het doel van een wetenschap, waarin de leden van een heterogeen gezelschap van geleerden, ieder naar de inspraak van zijn wetenschappelijke verbeelding aan de arbeid zijn, in een korte definitie te vatten. Globaal gezien kan men echter het oogmerk daarvan wel met vrijmoedigheid aanduiden, gelijk geschied is. Zo geformuleerd maakt dit bedrijf een onschuldige indruk. Doch de gecompliceerde aard van deze studie kan niet verborgen blijven, zodra men gaat

[1] Het memorandum en een „Summary of the Discussion" van de hand van Prof. Dr. Annemarie Schimmel zijn te vinden in Numen, Vol. VII, Fasc. 2, 3. (Dec. 1960).

navragen en nadenken over de implicaties van de genoemde doelstelling. In welke zin tracht de beoefenaar van deze wetenschap de betekenis van de godsdienst te begrijpen? Deze tweede vraag moet voeren tot een nadere beschouwing van het studie-beginsel, d.w.z. van de phaenomenologische methode. Het is immers reeds voldoende gebleken, dat hier voor velen de schoen klemt.

Met opzet noemde ik de phaenomenologische methode. Het begrip phaenomenologie van de godsdienst kan, zoals bekend is, een dubbele betekenis hebben: het is de naam voor de wetenschap, die het wezen en de structuur van de onoverzichtelijke veelheid der godsdienstige phaenomena navorst èn het is ook de betiteling van een bepaalde wetenschappelijke aanpak aan het verschijnsel godsdienst. Karakteristiek voor deze wetenschap is in elk geval haar methode. Daarop moet het volle licht vallen. Feitelijk is deze methode een toepassing van een algemeen studiebeginsel op een godsdienstige materie. Haast ten overvloede mag ik in herinnering roepen, dat men zich ook in andere wetenschappen van de phaenomenologische methode bedient, b.v. in de cultuurgeschiedenis, de psychiatrie, de godsdienstgeschiedenis en zelfs in de natuurwetenschap. Wat de godsdienstgeschiedenis betreft, zij zou gedoemd zijn zich in een rariteitenkamer op te sluiten, wanneer de phaenomenologische methode haar ogen niet opende voor de logica en de godsdienstige waarde der verschijnselen. Daarbij doet het niet ter zake of een bepaalde geleerde expressis verbis vermeldt, dat hij dit principe toepast. Het komt aan op de wetenschappelijke houding, d.w.z. op de liefdevolle belangstelling en het vermogen om te luisteren. De godsdiensthistoricus en de phaenomenoloog zijn bovendien empiristen, die zich midden in het werk storten, daar, waar het interessant is en zich gemeenlijk weinig bekreunen om methodologie. Toch kan het geboden zijn daarover nu en dan na te denken, vooral wanneer men door bepaalde omstandigheden gedwongen wordt zich op het uiteindelijke doel van zijn werk te bezinnen. Daarbij moet dankbaar worden erkend, dat een bekende wijsgerige richting met een gelijkluidende naam, een belangrijke bijdrage leverde tot verheldering van de studie-methode. De phaenomenologische school van Husserl leverde immers twee methodische richtlijnen op, nl. de epochè, het opschorten van het oordeel en de eidetische kijk, het schouwen van het wezen. Van deze twee is het eerste principe ongetwijfeld het belangrijkste. Daarop zet dan ook de aanval van bepaalde theologen in. Men neemt het de phaenomenologen kwa-

lijk, dat zij volhouden in de epochè. Ten onrechte, want dit verwijt spruit kennelijk voort uit een verkeerd begrip van wat de epochè feitelijk beoogt.

Het gaat om het opschorten van het oordeel. Welk oordeel wordt opgeschort? Populair gezegd een tweeledige uitspraak, nl. 1e geen enkele godsdienst is waar; 2e er bestaat maar één ware godsdienst, nl. het Christendom, c.q. de Islam of het Boeddhisme. De phaenomenologie kan zich met deze waarheidsvragen niet inlaten. Want zij mag aan de gegevens, die zij bewerkt, geen andere betekenis toeschrijven dan die van cultuurverschijnselen, zij het dan, dat zij zich van andere zuiver seculiere culturele facta onderscheiden door hun godsdienstige kwaliteit. En daarom aanvaardt de phaenomenologie van de godsdienst om te beginnen alle verschijnselen als godsdienstig, die daarop redelijkerwijze aanspraak kunnen maken. Over dit beginsel bestaat onder vakgenoten geen verschil van mening. Dat blijkt ten duidelijkste uit het tweede lid van een verklaring, die de Joodse godsdiensthistoricus, Prof. Dr. R. J. Zwi Werblowski, tijdens de genoemde discussie te Marburg mede namens een aantal collega's presenteerde. Het is belangrijk hun namen te vermelden, ten bewijze, dat onder mannen van verschillende studierichting en geesteshouding op dit punt volmaakte eenstemmigheid bestaat. Het waren: A. Abel (Brussel), S. G. F. Brandon (Manchester), A. Brelich (Rome), P. Brezzi (Rome), J. Duchesne-Guillemin (Luik), M. Eliade (Chicago), E. R. Goodenough (Yale), K. A. H. Hidding (Leiden), H. Hoffmann (München), H. Kishimoto (Tokio), J. Kitagawa (Chicago), V. Lanternari (Rome), Ch. H. Long (Chicago), A. Pincherle (Rome), M. Simon (Straatsburg), R. J. Z. Werblowski (Jeruzalem) en R. C. Zaehner (Londen). En de bedoelde passage luidt aldus: „*Religionswissenschaft* understands itself as a branch of the Humanities. It is an anthropological discipline, studying the religious phenomena as a creation, feature and aspect of human culture. The common ground on which students of religion *qua* students of religion meet is the realization that the awareness of the numinous or the experience of transcendence (where these happen to exist in religions) are, whatever else they may be, undoubtedly empirical facts of human existence and history, to be studied like all human facts, by the appropriate methods. Thus also the value-systems of the various religions, forming an essential part of the factual, empirical phenomenon, are legitimate objects of our studies. On the other hand the discussion of the

absolute value of religion is excluded by definition although it may have its legitimate place in other, completely independent disciplines such as e.g. theology and philosophy of religion".

Dit „statement" is puntig geformuleerd en schenkt een duidelijke omschrijving van de phaenomenologische epochè zonder dit begrip te noemen. In aanknoping daarbij wil ik er nogmaals op wijzen, dat men de phaenomenologie van de godsdienst valse bedoelingen aanwrijft, wanneer men beweert, dat zij zich om de waarheid der verschijnselen totaal niet bekommert. Inderdaad, over de waarheidsvraag, in theologische of wijsgerige zin, kan en mag zij geen uitspraak doen. Doch anderzijds staat zij voortdurend op de bres ter verdediging van de godsdienstige kwaliteit der religieuze verschijnselen. Dat is een subtiel, maar wezenlijk verschil. Haar voornaamste „Anliegen" is om godsdienst als gods-dienst en niet als iets anders te begrijpen, om het geloof der gelovigen te verstaan, zoals Kristensen het uitdrukte. Op dit punt bestaat er verder een klein, interessant verschil van inzicht tussen Prof. Werblowski en mij. In het Marburgse memorandum had ik de stelling geponeerd, dat „the value of religious phenomena can be understood only if we keep in mind that religion is ultimately a realization of a transcendent truth". Werblowski heeft in de geciteerde verklaring deze these verworpen, zonder voldoende argumentatie. Ook bij nadere bezinning blijf ik bij mijn oorspronkelijke opvatting. Ik ben van oordeel, dat ook al blijft het beginsel der phaenomenologische onpartijdigheid het normatieve studie-beginsel, men moeilijk kan ontkomen aan de plicht om als godsdiensthistoricus en phaenomenoloog zijn bescheiden bijdrage te leveren tot de verheldering van de huidige godsdienstige situatie. Dit houdt als eerste vereiste in, dat men de godsdienstige gegevens tracht te doen begrijpen als getuigenissen omtrent een ontmoeting met het Heilige.

Deze opvatting maakt mij geneigd om de waarde van het inzicht van diegenen te erkennen, die nog een stap verder willen gaan, ook al kan ik hen op deze weg niet volgen. Dit was ook de reden, dat ik hun gezichtspunten in mijn Marburgse memorandum ontvouwde en ter discussie stelde. Het wil mij nl. voorkomen, dat men pas tot volkomen klaarheid over de doelstelling van de studie der godsdiensten kan geraken, wanneer men hun argumenten au sérieux neemt, volledig doordenkt en in zijn eindconclusie heeft verwerkt. Van verschillende zijden wordt er nl. een pleidooi geleverd voor een type van studie der godsdiensten, dat zich verder van huis

waagt dan de aanhangers van de beroemde Europese school van de „detached secular study of religion", zoals het Engels kernachtig zegt, ooit hebben gedurfd.

Een dergelijk geluid wordt met name in het Oosten gehoord. Men kan het beluisteren in de voorrede, die Prof. Dr. T. Ishizu schreef bij het instructieve werk over „Religious Studies in Japan". Daarin schetst hij de verschillende phases van het godsdiensthistorisch onderzoek in Japan. Naar zijn mening is er in deze studies een bepaalde strekking speurbaar. Deze kan het best worden getypeerd door een uitspraak van Masaharu Anesaki, een beroemd Japans geleerde, uit het voorwoord van één van zijn boeken, nl. „The scientific investigation of religion has brought a new science, the science of religion. This science is a step ahead of comparative religion or the history of religions. What I want to do in this book is not to deal with the history of particular religions, or the historical relations between these religions by comparative study, but to see through the investigation of various religious phenomena that religion is an expression of man's natural desire, which produces social and cultural phenomena". Dit citaat maakt het zonneklaar, dat Anesaki zich met zijn studies een practisch doel stelt, nl. om de functie en de waarde van de godsdienst in het leven van enkeling en gemeenschap te demonstreren. Het is veelzeggend, dat een man van het gezag van Prof. Ishizu deze stelling beaamt en daarin zelfs de tendentie van de Japanse beoefening van de godsdienstgeschiedenis ziet. Daarbij zou hij zich kunnen beroepen op de voorkeur, die men in het Oosten heeft voor de term „science of religion" boven „history of religions". Doch: verba valent usu, zoals het heet. De betekenis van een begrip blijkt pas uit de uitleg, die men er aan geeft. En zo is dan ook een geleerde als Prof. Dr. H. Kishimoto, die de Marburgse verklaring van Prof. Werblowski mede ondertekende, juist zo bijzonder gesteld op de uitdrukking „science of religion" om daarmee het strikt wetenschappelijk karakter van deze studies te garanderen. Zijn voorkeur en uitleg van de genoemde term waarschuwt om niet een al te globale tegenstelling tussen de Oosterse en de Westerse godsdiensthistorici te construeren. En toch kan ik mij niet onttrekken aan de indruk, dat aan velen in het Oosten bij de studie der godsdiensten wat anders voor de geest staat dan in het Westen het geval is. De Nederlandse Japanoloog Prof. Dr. H. van Straelen, die jaren lang in het land van de rijzende zon vertoefde, spreekt zeker met kennis van zaken, wanneer hij in zijn recente,

lezenswaardige boek „Où va le Japon?" het verschil tussen de Westerse en de Oosterse geesteshouding aldus typeert: de Westerling komt tot zijn conclusies door middel van de logica van Aristoteles, terwijl de Oosterling de waarheid intuïtief bereikt, waarna hij zijn kennis ordent, echter zonder logische redenering. Daarbij sluit voortreffelijk de kenschets aan, die Prof. Dr. R. N. Dandekar uit Poona in India op het godsdiensthistorisch congres te Tokio in 1958 gaf van de Voorindische levenshouding. De Voorindiër zet geen waterdichte schotten tussen godsdienst, wijsbegeerte en cultuur. Deze drie vormen voor hem een eenheid. Hij tracht datgene wat hij denkt, weet en gelooft om te zetten in zijn dagelijks gedrag. Zijn levenshouding wordt bepaald door godsdienstige motieven. Hij beschouwt alle kennis als onvruchtbaar, die niet tot een schouwen voert. Indien deze karakteristiek juist is, – daarover valt bij een geleerde van het hoge intellectuele niveau van Dr. Dandekar niet te twijfelen – dan is het evident, dat deze geesteshouding ook de studie der godsdiensten beïnvloedt en daaraan een andere methode en doel schenkt dan die men in het Westen huldigt. Eigenlijk is dit wel begrijpelijk. De Oosterse cultuur stoelt niet direct op Hellas en groeide niet tot mondigheid door Renaissance, Humanisme en Aufklärung heen. Het critische denken kwam er later en langs een andere weg. En daarom ligt het accent op betekenis en doel van de studie der godsdiensten in het Oosten wat anders dan in het Westen. Dat bleek opnieuw op frappante wijze in de discussie te Marburg. Daarin gaf Svami Bon Maharaj, de leider der Indiase delegatie, als zijn mening te kennen, dat „it is the most important question to find out by historical research how religion can help mankind in their practical life", terwijl Dastur Dr. F. Bode, een Parsi-priester uit India, als doel van deze studies definieerde: „to go into the very deep spirit of religions". Kennelijk is een belangrijk motief van de studie van de godsdiensten in het Oosten de begeerte om te weten wat de godsdienst waard is en om persoonlijk tot godsdienstige klaarheid te komen. Als men dit verneemt, vraagt men zich onwillekeurig af of er in het Westen niet iets meer aandacht geschonken zou moeten worden aan een mogelijk effect van de studie der godsdiensten voor de opbouw van het religieuze leven.

Merkwaardigerwijze gaan de gedachten van enkele Westerse geleerden blijkbaar reeds in deze richting. Eén van hen is Prof. Dr. E. R. Goodenough, getuige zijn reeds vermelde voordracht over „Religionswissenschaft". Daar de studie van de godsdiensten in

Amerika wegens uiteenlopende redenen niet overmatig populair schijnt te zijn, heeft Goodenough gezocht naar een inspiratieve idee om haar nieuw leven in te blazen. Hij is daarbij tot de conclusie gekomen, dat er vaart in het godsdienstwetenschappelijk onderzoek zou kunnen komen, wanneer men „the new science of religion" incorporeerde in zijn studies. „The science of religion" includeert nl. een nieuwe benadering van het eeuwenoude vraagstuk van de godsdienst. Waarin bestaat dit probleem? Als antwoord op deze vraag mag ik een samenvatting geven van de desbetreffende passage uit Goodenough's uiteenzetting: „In brief, I see religion arising from the universal phenomenon that we are born and live in an external universe, and with internal depth and emotion, which we neither understand nor control. Man exists largely helpless before the forces of nature and society, and really knows nothing basic about himself, and the meaning and purpose of life, individually or collectivily. The conscious mind, and probably even more persistently the unconscious mind, are always confronted by the tremendum, both within oneself and without. Religion steps in for all of us at this point. The essence of religion seems to be the problem of how man can live over against the great unknown, the tremendum. Traditional religions have given two basic answers. Most commonly man has screened himself off from the tremendum by mythical accounts of the origin and nature of things etc. Man has draped curtains about himself, with fine paintings in perspective on them. The second basic formulation is that in which an individual has broken the curtains, or lifted them, to go alone into the Alone and face the numinous tremendum itself. This is the way the prophets and men like Buddha chose". Uit deze omschrijving van het wezen van de godsdienst bouwt Goodenough vervolgens zijn kijk op de betekenis van „the science of religion" op. Uitgedrukt in zijn eigen woorden: „The new religion of science takes a new attitude towards the tremendum, looking at it with quiet eyes, astonished, referent, but unafraid". Een ontegenzeglijk originele visie, zowel op het kernprobleem van de godsdienst als op de functie van de godsdienstwetenschap, die prikkelt tot het leveren van een breed commentaar, waarvan ik mij met moeite onthoud. Want het is hier niet om de inhoud, maar om de strekking van Goodenough's betoog te doen. Opmerkelijk is, dat hij de studie van de „science of religion" aanbeveelt voor het vinden van een nieuwe houding tegenover het numineuze tremendum. Deze raad is des te curieuzer,

omdat hier geen godsdienstwijsgeer aan het woord is, maar een Oudtestamenticus, die bekend is om zijn grondige kennis en zijn „matter of fact'' benadering der historische problemen.

Als een consequente pleitbezorger van het beginsel van de persoonlijke houding tegenover het onderwerp van de godsdiensthistorische studie leert men Prof. Dr. W. C. Smith kennen in een opstel over „Comparative Religion: whither and why?'' [1], waarin hij de lijn van ontwikkeling schetst, die er naar zijn inzicht loopt door de studie van de godsdiensten gedurende de laatste decennia, speciaal in America. Laat ik een samenvatting van zijn beschouwing geven in zijn eigen woorden: „The traditional form of Western scholarship in the study of other men's religions was that of an impersonal presentation of an „it''. The first great innovation in recent times has been the personalization of the faiths observed, so that one finds a discussion of a „they''. Presently the observer becomes personally involved, so that the situation is one of a „we'' talking about a „they''. The next step is a dialogue, where „we'' talk to „you''. If there is listening and mutuality, this may become that „we'' talk *with* „you''. The culmination of this process is when „we all'' are talking *with* each other about „us''.'' Als gevolg van deze nieuwe studiemethode ontstaat er naast „the academic tradition of detached secular study of religion'' een nieuwe godsdiensthistorische discipline, „a new religiously related scholarship carrying out studies by religious people for religious people''. De onderzoekers moeten dus zelf gelovige mensen zijn en zij verrichten hun studies ten dienste van godsdienstige mensen. Deze studie bestaat voornamelijk hierin, dat men elkaar over zijn geloofsvoorstellingen ondervraagt. Smith meent, dat men langs deze weg tot betrouwbare criteria voor de waarheid van godsdienstige uitspraken kan komen. In zijn eigen woorden gezegd: „A statement about a religion, in order to be valid, must be intelligible and acceptable to those within. In order to be sincere and of any use, it must be also intelligible and acceptable to the outsider who makes it. It is the business of comparative religion to construct statements about religion that are intelligible within at least two traditions simultaneously''.

Het bestek van dit artikel staat niet toe de opvattingen van Smith van het vereiste critische commentaar te voorzien. Laat ik volstaan

---

[1] M. Eliade and J. Kitagawa, The History of Religions.

met het maken van twee opmerkingen: 1) het is evident, dat deze methode van de wederzijdse ondervraging, die vruchtbaar kan zijn op het terrein van de studie der levende godsdiensten, onbruikbaar is voor het peilen van de gestorven godsdiensten. Want daar ontbreekt de gesprekspartner. Niemand kan zich echter een volledig begrip vormen van wat godsdienst is, wanneer hij de antieke godsdiensten niet heeft bestudeerd; 2) het is dubieus of de gelovige steeds de structuur van zijn eigen godsdienst ten volle doorziet. Het komt herhaaldelijk voor, dat een buitenstaander, een deskundige godsdiensthistoricus, daarvan beter op de hoogte is. Nu gaat het niet om een gedetailleerde critiek op de zienswijze van Smith, maar om ons oordeel over de waarde van zijn studiemethode, d.w.z. om de vraag, in hoeverre zijn opvattingen, tezamen met de aanpak van bepaalde Oosterlingen en uitlatingen als van Goodenough, de gebruikelijke formulering van het doel van de studie der godsdiensten zou moeten modificeren.

Er is één overweging, die de godsdiensthistoricus en de phaenomenoloog er vermoedelijk het snelst toe zou kunnen aandrijven om hun objectief-wetenschappelijke houding te wijzigen. Dat is hun besef van verantwoordelijkheid ten aanzien van de godsdienstige toestand van dit ogenblik. Het is overbodig daarvan een uitvoerig beeld te ontwerpen. Iedereen weet, wat de begrippen secularisatie en ontkerstening betekenen. Duizenden mensen zijn geestelijk ontworteld en hebben hun godsdienstige zekerheid verloren. Er is na de tweede Wereldoorlog ook bij geleerden een groter sociaal verantwoordelijkheidsbesef ontwaakt. Zij zijn zich er van bewust tot de leidersklasse te behoren. En al bezitten de beoefenaars van de studie der godsdiensten noch de capaciteit noch de opdracht om daadwerkelijk in de gegeven godsdienstige situatie in te grijpen, dit ontheft hen niet van de plicht zich de vraag te stellen of zij niet geroepen zijn hun bijdrage te leveren tot verheldering van de godsdienstige problematiek dezer eeuw. Want hun grote kennis van het wezen en de structuur der godsdiensten maakt hen bekwaam om voorlichting te geven. Het spreekt vanzelf, dat er vele geleerden zijn, die er zelfs geen vermoeden van hebben, dat er iets van hen wordt verwacht. Zij lopen hun wetenschappelijke hobbies na. Bij anderen gaat het geweten spreken. De besten onder hen weten zich daarbij geplaatst voor de knellende vraag, waar zij de grens van hun bemoeienis moeten leggen. Deze zwarigheid krijgt een concrete gestalte, wanneer men denkt aan één van de kern-

problemen van deze tijd, waarvan de wereldvrede afhangt, nl. de verhouding tussen het Oosten en het Westen, vooral godsdienstig gezien, als de betrekking tussen het Christendom en de andere wereldgodsdiensten. Er zijn allerlei organisaties, die het gesprek tussen Christenen en niet-Christenen arrangeren of zich beijveren hun wederzijdse appreciatie en samenwerking te bevorderen. Zijn godsdiensthistorici en phaenomenologen qualitate qua verplicht daaraan deel te nemen? Het kan zijn, dat sommigen zich capabel en geroepen voelen om het licht van hun kennis te laten schijnen over de netelige vragen, die bij de genoemde bemoeienissen opduiken. In principe dienen zij zich echter te houden aan het puntige woord van Werblowski, die schreef: „the students of religion cannot preach mutual understanding, but they are expected to foster strictly by their work a spirit of sympathy and tolerant understanding" [1]. In Marburg was men het er in het algemeen over eens, dat er een duidelijke demarcatielijn moet getrokken worden tussen de studie van de godsdiensten enerzijds en de arbeid b.v. van de Oecumenische beweging en van „the World Congress of Faiths" anderzijds. Toch is er een zeker verband. Zelf heb ik dit aan het slot van de discussie te Marburg aldus geformuleerd: „It is our duty to spread our light to people who do not know properly what religion is. But our task is not conversion to faith whatsoever, but simply enlightening".

Laat ik even toelichten waarin deze „enlightening" zou kunnen bestaan. Behalve dat godsdiensthistorici en phaenomenologen in allerlei populaire boekjes aan een groot lezerspubliek kennis aanreiken over de godsdiensten der aarde in heden en verleden en over de structuur van de godsdienst als zodanig, zouden zij meer speciaal de volgende punten moeten verduidelijken: 1) het antwoord op de vraag: wat is godsdienst? Er heerst over dit onderwerp zoveel spraakverwarring en er vertonen zich ook zoveel volstrekt verschillende typen van religie, dat talloze mensen het gevoel hebben in de mist te verkeren. Toch zouden zij gaarne willen weten wat ware godsdienst is. Daarover zou men hen zakelijk moeten voorlichten. 2) een duidelijk beeld van de verschillende typen van godsdienst. De reeds aangeduide veelvormigheid van het hedendaagse religieuze leven verwart velen. Zij zouden gebaat zijn bij een goed overzicht van de typische vormen van geloof, zodat zij beter hun eigen standpunt kunnen bepalen. 3) een bepaling van de

[1] Hibbert Journal, Vol. 58, 1959.

waarde van de godsdienst in het heden en voor de toekomst. Als men bedenkt dat duizenden mensen geestelijk ontworteld zijn en door gebrek aan geloofszekerheid psychisch verdolen, gaat men begrijpen hoe nodig het is om aan te tonen welke rol de godsdienst in het leven van de mens heeft gespeeld en nog kan spelen, wil hij werkelijk een gelukkig en geestelijk vaardig en evenwichtig wezen zijn.

Mijn conclusie is, dat men de drijfveren, die de beoefenaar van de studie der godsdiensten bewegen, miskent, wanneer men meent, dat het beginsel van de phaenomenologische belangeloosheid, dat hij belijdt, hem tot een koele en onbewogen registrator der godsdienstige verschijnselen maakt. Niets is minder waar. De phaenomenoloog bevindt zich in de polaire spanning tussen de houding der observatie in wetenschappelijke distantie en de „engagement". Enerzijds bekijkt hij de godsdienstige gegevens belangeloos, zonder een waarheids- of waardeoordeel uit te spreken. Anderzijds is hij er direct bij betrokken en er met zijn gehele hart bij. Want de godsdienst is een algemeen menselijk verschijnsel, het hoogste goed der aarde. En daarom gaat het hem persoonlijk aan. Te meer, omdat hij vaak de bittere drank van teleurstelling en wanhoop moet drinken, daar het hem niet gelukt aan bepaalde gegevens een godsdienstige zin te ontrukken. Want dít is het opperste doel van de studie der godsdiensten: ook de meest vreemde verschijnselen naar hun godsdienstige zin te begrijpen en daardoor het inzicht in het geloof, de meest gewone en de meest raadselachtige zaak ter wereld, te vergroten.

Van bepaalde theologische zijde heeft men, bij alle waardering voor de prestaties van de studie der godsdiensten, de mening gelanceerd, dat het beginsel van de theologie uiteindelijk de prijsgave van de houding der epochè eist. Zij, die deze gedachte voorstaan, dienen goed te beseffen, dat dit alleen gevergd zou kunnen worden van de beoefenaars van de studie der godsdiensten, die binnen de gaarde van de theologische faculteit arbeiden. Op de verdere leden van de „grande famille" van de godsdiensthistorici en phaenomenologen heeft men generlei verhaal. Hier rijst een eerste bezwaar tegen een eventuele doorvoering van de genoemde eis, dat niet slechts van practische aard is, maar ook theoretische importantie bezit. Want de studie van de godsdiensten is één en ondeelbaar. Een uitweg zou kunnen zijn, dat men een nieuw vak creëert, dat de theologische waardering van de resultaten van de godsdiensthisto-

rische en phaenomenologische studies voltrekt. Dit schijnt dan ook de opvatting zowel van Prof. Dr. J. Oosterbaan als van Prof. Dr. H. Kraemer te zijn. De eerste heeft immers destijds in dit tijdschrift (13e jrg., afl. 2, dec. 1958) in enkele lijnen een toekomstige theologische godsdienstphaenomenologie geschetst en de tweede zou willen, dat er een „theologia religionis" in het leven werd geroepen, die de godsdiensten als menselijk verschijnsel stelt in het licht van Jezus Christus. Het is reeds voldoende gebleken, dat er bij de officiële beoefenaars van de studie der godsdiensten generlei bezwaar bestaat tegen de introductie van een dergelijke nieuwe wetenschap. Integendeel men wacht daar met spanning op het eerste boek, dat het overtuigend bewijs levert van de uitvoerbaarheid van deze plannen. Zolang dit achterwege blijft, zijn dergelijke plannen niet erg imponerend. Het wil mij nl. voorkomen, dat deze voorstellen zeer gebaat zouden zijn met een meer critische doordenking dan blijkbaar tot nu toe is geschied. Anders wordt het een ijdele plannenmakerij of het gooien van goed geld naar kwaad geld, zoals de handelsman zegt. Allereerst gaat het om de vraag, hoe men zich voorstelt het beginsel van de godsdienstwetenschap en dat van de theologie, zoals de genoemde heren dit verstaan, harmonisch te verbinden. Want, wanneer één van beide wetenschappen het loodje moet leggen, is er niets gewonnen. Verder dient men zich af te vragen: welke figuur staat de voorstellers voor de geest als beoefenaar van een theologische godsdienst-phaenomenologie of van een theologia religionis? Het zou een soort godsdiensthistorisch-theologische Janus en daarmee een wetenschappelijk wondermens moeten zijn. Aan de ene kant zou hij de studie der godsdiensten behoorlijk moeten beheersen – excusez du peu – want anders heeft zijn woord geen gezag en anderzijds zou hij een geschoold theoloog moeten zijn. Iedereen weet, hoe weinig wetenschappelijke grensfiguren er bestaan, die niet de indruk maken beunhazen te zijn. Bovendien zie ik bij de voortschrijdende specialisatie de kans op het verschijnen van een dergelijke figuur in snel tempo verminderen.

Deze conclusie moet leiden tot het inzicht, dat de studie der godsdiensten en de theologie ieder hun eigen wetenschappelijke spelregels bezitten en zich daaraan dienen te houden. Over de principia van de studie der godsdiensten is genoegzaam uitgeweid. Theologie in strikte zin genomen is wat het woord zegt: een deemoedig en verantwoord spreken over God. Als zodanig een waarlijk koninklijke wetenschap. Want wat is er grootser dan van God te

mogen spreken. Zulk een spreken houdt een beslissing in, die de ganse existentie van de mens regardeert. Nu kan men theologisch nimmer met gezag spreken, wanneer men geen kennis van zaken blijkt te bezitten. En daarom omvat de theologische opleiding terecht de scholing in een aantal vakken, waaronder ook de studie der godsdiensten behoort, die hun onderwerp volgens de godsdienstwetenschappelijke methode bewerken. Het is immers een feit, dat de studie van O.T., N.T., kerk- en dogmengeschiedenis, die tenslotte tot zuiver theologische decisies leiden, in de dagelijkse beoefening het beginsel van de onbevooroordeeldheid volgt. Zo gezien ontpopt zich de gesmade duplex ordo als een fraaie en zinrijke instelling. De handhaving daarvan heeft des te meer zin, omdat ik er van overtuigd ben, dat ook de kerkelijke hoogleraren, bij alle trouw aan de kerkelijke theologie, de universitaire vrijheid, die de duplex ordo schenkt, zeer waarderen. Het kan mij nooit goed duidelijk worden, waarom men de vrijheid van handelen van de studie der godsdiensten binnen de theologische faculteit wil beknibbelen. Het zou van een grootser visie getuigen, indien men haar als de beste bondgenoot in de strijd tegen het ongeloof, ja als een waardevolle vooruitgeschoven post in de geseculariseerde wereld beschouwde. Meer dan de theologie heeft zij het oor van de massa. Wat zij sine ira et studio over de godsdienst vertelt, maakt indruk. De grote afzet van populaire geschriften over de godsdienst bewijst het.

Naar ik vrees, blijft er één hardnekkige verdenking tegen de studie der godsdiensten zitten: zij relativeert het geloofsbesef. Dit bezwaar, dat ik geenszins bagatelliseren wil, kan men het best uit de weg ruimen door er op te wijzen, dat ook op dit punt de populaire discussie achter de voortgang van de wetenschap aan hinkt. Aangezien de studie van de godsdiensten haar methode en doelstelling heeft gepreciseerd, staan twee zaken vast: 1) zij kan en wil zich niet uitspreken over de waarde en waarheid der godsdiensten, maar laat deze kwestie over aan de wijsbegeerte van de godsdienst en de dogmatiek; 2) het nieuwere onderzoek verdiept in sterke mate het inzicht in het kwalitatief eigene van elke godsdienst en daarom in het totaal aparte karakter van het Christendom. Ondanks deze geruststelling, is, naar ik aanneem, nog niet iedereen gerust. Begrijpelijkerwijze, want het laat zich niet ontkennen, dat de godsdiensthistoricus en de phaenomenoloog in een bepaalde zin radicale geesten zijn, heilzaam radicaal, zou ik er aan toe willen voegen.

Daar zij in principe de godsdienstgeschiedenis van alle eeuwen en over de ganse aarde overzien en zodoende de wetten van de bloei, het verval en de ondergang der godsdienstvormen enigszins kennen, bekijken zij uiteraard het huidige godsdienstige leven, speciaal in zijn Christelijke gedaante, met een critisch oog. Het ontgaat hen niet, dat daarin allerlei elementen steken, die in het heden en vooral voor de toekomst geen levenskracht meer hebben. Er zou alle reden zijn om wat Oosterbaan en Kraemer willen om te draaien en het Christelijk geloofsleven in het licht van de studie van de godsdiensten te plaatsen. Niet om het Christelijk geloof te besnoeien naar een patroon, dat daaraan wezensvreemd is. Ook niet om de toekomstige structuur daarvan te bepalen. Godsdiensthistorici en phaenomenologen zijn geen profeten of hervormers, die nieuwe godsdienstige waarden en waarheden scheppen. Maar wel zou het zinvol zijn om op grond van veel godsdiensthistorische en phaenomenologische kennis de ruimte te bepalen, waarbinnen het Christelijk geloof werkelijk existeren kan. Ik vermoed, dat deze ruimte enger en anders van dimensie zou blijken te zijn dan men algemeen gelooft. Allicht vraagt men zich af wat er met deze uitspraak precies bedoeld is. Om verschillende redenen moet ik volstaan met enkele tastende aanduidingen. Het zal aan iedereen duidelijk zijn, dat de godsdienstgeschiedenis en de phaenomenologie van de godsdienst het oog scherpen voor de meerdere of mindere levenskracht van bepaalde elementen van de godsdienst. Zo kan men rustig zeggen, dat de magie en het primitieve denken in principe tot het verleden behoren. Het is evenzeer evident, dat zekere facetten van de niet-Christelijke godsdienst ook de hedendaagse mens bijzonder aanspreken. Er laat zich verder een verscherpt godsdienstig waarheidsbesef bij onze generatie constateren, waardoor men critisch staat tegenover overlevende religieuze waarheden in hun traditionele vorm. Voeg daarbij enige kennis van het moderne ongeloof en gij ziet enkele grenzen zich aftekenen van de ruimte, waarbinnen het Christelijk geloof in deze eeuw slechts kan functioneren. Er is echter een kolossaal weten en een groot combinatievermogen vereist voor een richtige kaartering van het geestelijke domein, dat in heden en toekomst voor het Christendom beschikbaar zal zijn.

Eigenlijk is het nauwelijks denkbaar, dat iemand deze bovenmenselijke taak zou kunnen vervullen. Gelukkig is ook hier niet het oplossen van het vraagstuk het belangrijkste, maar het stellen daarvan. Want dan heeft men deze zeer actuele kwestie be-grepen.

DE BRONNEN VAN HET THEMA EN DE STIJL VAN HET PROTEVANGELIUM JACOBI EN DE DATERING DAARVAN

DOOR

P. A. VAN STEMPVOORT

Groningen

De text van het z.g. Protevangelie van Jacobus staat voor het eerst sedert de editie van Tischendorf (2°, 1876) weer in het middelpunt van de belangstelling door de *Papyrus Bodmer V*, Nativité de Marie, ed. M. Testuz, Bibliotheca Bodmeriana, 1958. Helaas gaf Testuz als titel *Nativité de Marie*, hetgeen verwarring met *De nat.*, de bekende metamorphose uit de Karolingische renaissance in de hand werkt, en dat in een tak van wetenschap waarin toch al zoveel „apokriefe" verwarring in de titulatuur der boeken heerst. Wij kozen voor de in de wetenschappelijke wereld nu eenmaal gangbare titel: *Protevangelium Jacobi* (hoewel deze misleidend en onjuist is). De meest juiste titel is eigenlijk die welke Origenes gebruikt: *Het boek van Jacobus* (zie ben. blz. 20).

Zo juist is verschenen: E. de Strycker S.J., *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Recherches sur le Papyrus 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée; En appendice, Les versions arméniennes traduites en latin par H. Quecke S.J. Bruxelles 1961, pp. 480 (Subsidia hagiographica no. 33; Société des Bollandistes). Het werk van De Strycker is een niet genoeg te waarderen hulp geworden bij de bestudering van de text en alle problemen die daarmee samenhangen. Het heeft mij echter geen aanleiding gegeven om mijn hieronder uitgewerkte opvattingen omtrent de inleidingskwesties te wijzigen. De bewijsplaatsen in het Protevangelie zijn getoetst aan de Pap. Bodmer V. Als afkorting voor deze apokrief wordt gebruikt: P.J.

In Durham (Am.) publiceerde Boyd L. Daniels in gecyclostileerde vorm in 1958 reeds een dissertatie, die een text bood berustende op een tachtigtal manuscripten. Helaas is dit onderzoek nog niet uitgegeven. Ook De Strycker heeft dit materiaal nog niet gezien. Het zou van groot belang zijn wanneer dit onderzoek kon gepubliceerd worden.

De bewijsplaatsen uit het Protevangelie zijn getoetst aan de Pap. Bodmer V. Als afkorting voor deze apokrief wordt gebruikt: P.J.

Het thema van deze nieuwtestamentische apokrief is bekend: de maagdelijke zuiverheid van Maria en haar hoge afkomst worden tegenover aanvallen verdedigd. De mariale apologetiek waarvan wij in de geboorteverhalen van Mattheüs en Lukas reeds de eerste sporen vinden, wordt hier in verhaalvorm breed uitgewerkt. Maria, als kind der genade laat geboren, is een wonderkind dat ver van de besmetting der wereld in de tempel wordt opgevoed, altijd

bezig met heilige arbeid. Zij wordt aan de hoede van de weduwnaar Jozef toevertrouwd wanneer zij de huwbare leeftijd bereikt heeft, en tegenover de belasterende priesterlijke autoriteiten in haar onschuld gevindiceerd en ook tegenover de ongelovige vroedvrouw in haar eer gehandhaafd. Zijdelings spelen als mede-,,martelaren'' een rol: Joachim en Anna, Jozef, Zacharias en Johannes de Doper. Het mariale thema is echter het centrale thema van deze apokrief: onschuldig bloed wordt gered.

De taal is een eenvoudige Koinè, sterk beïnvloed door de Septuagint. De zinsbouw is parataktisch geordend. Minder simpel is de stilering.[1] Deze is bepaald artistiek. Parallel worden gebeurtenissen en lotgevallen verhaald. Zoals bekend heeft de uit de joodse poëzie stammende parallelismus membrorum zijn uitlopers ook in het proza: het z.g. ,,Zweiheitsgesetz'', de parallelle tekening en stilering van de verhalen over twee of meer personen.[2] Het P.J. is een volmaakt voorbeeld van deze pregnante manier van vertellen. De gevariëerde repetitie van een thema houdt de aandacht sterk gevangen en vergemakkelijkt de geheugentechniek. Aan de hoofdfiguren wordt het thema van de belaagde onschuld parallel gedemonstreerd: Joachim èn Anna worden beledigd, zo ook Maria en Jozef; Joachim vast, Anna rouwt. Joachim trekt zich in de eenzaamheid terug, Anna in de tuin. Joachim èn Anna krijgen een annunciatie. Telkens keert het thema van de twijfel terug: b.v. Jozef en Salomé. Vele confliktfiguren treden op: Rubim, Judith, de schriftgeleerde Annas, de priesters en Salomé. Telkens is er de overwinning van de belaagde onschuld: Joachim's offer, de eerste maal geweigerd, wordt de tweede maal aangenomen; Anna heft na haar klaagzang een triumflied aan.

In tegenstelling tot de schijn van zijn simpele Septuagintagrieks moet de schrijver een man geweest zijn met compositorische gaven die in de ,,Tale Kanaans'' van de kerk een boeiend verhaal kon schrijven en de prachtige hymne van Anna onder de laurierboom kon dichten.

Alvorens de vraag naar de bronnen van dit thema en deze stijl aan de orde te stellen, moeten wij, zij het op voorlopige wijze, de kwestie van de datering reeds hier bespreken.

---

[1] Vandaar Theod. Bibliander, *Protevangelion sive de natalibus Jesu Christi:* (P.J.) gemma inter libros theologicos. Hij vergelijkt het terecht met Ruth.

[2] Vgl. R. Bultmann, *Gesch. d. syn. Tradition*², 1931, p. 343–346, Zweizahl in der Stil (in *Erg. heft* z. 3 durchges. Aufl., 1958, p. 47/8 nog enige voorbeelden). Zie ook mijn *Galaten*², 1961, p. 138/9 (stijlparallelisme in de verhalen over Ismaël en Isaäk).

De uiterlijke testimonia zijn bekend. Origines schrijft *In Matth.* 10, 17 (Matth. 13, 55) over een paradosis volgens welke de zonen van Jozef uit zijn eerste huwelijk stamden. Als bron noemt hij het *Evg. van Petrus* „of het *Biblos Jakobou*" aan. En formuleert direkt daarna nauwkeurig het thema van het *Boek van Jacobus*: „Zij die dit zeggen willen de waardigheid van de blijvende maagdelijkheid van Maria onderstrepen...". Dit is een precieze omschrijving van het thema van onze apokrief.

In Matth. 25, 2 (Matth. 23, 35) vermeldt Origenes een paradosis volgens welke Zacharias aan Maria heeft toegestaan om ook na de geboorte van Jezus te blijven aanbidden in de τόπος τῶν παρθένων „bij" de tempel.[1] Daarom werd Zacharias gedood. Deze locus toont slechts aan dat er verhalen waren over een verblijf van Maria in of bij de tempel, natuurlijk gestimuleerd door haar eerste tempelgang in Lukas 2 en het zoeken naar de oorzaak van de dood van Zacharias. Het is slechts een indirekt testimonium voor het bestaan van verhalen in de trant van het P.J., maar wel belangrijk in zoverre het aantoont dat men een relatie zocht tussen Maria en de tempel. En deze relatie werd gezocht in of bij de „voorhof der vrouwen". Hier ligt misschien de bron van het verhaal over Maria als „tempelmaagd".

In *Contra Cels.* 1, 51 zegt Origenes dat in Bethlehem de spelonk der geboorte wordt vertoond met de kribbe en dat ook de buitenstaanders hiermee op de hoogte zijn. Ook Justinus kent omstreeks 150–160 in zijn *Dial. c. Tryph.* 78 deze traditie van de kribbe in een grot. De grottraditie was dus in de tweede helft van de tweede eeuw reçu geworden.[2]

Wellicht beluisteren wij in de 19de *Ode van Salomo* (vs. 9) een polemiek tegen de noodzaak van een vroedvrouw voor Maria: „Und sie hat keiner Hebamme verlangt, weil Er ihr seine Hilfe angedeien liess".[3] Clemens Alexandrinus (vóór ± 215†) kent in zijn *Strom.* 7, 16, 93 het verhaal van de vroedvrouw: sommigen zeggen dat zij na de baring, door een vroedvrouw verzorgd, maagd bleek te zijn. Tertullianus (± † 222) kent nog in zijn katholieke jaren een verhaal over de dood van Zacharias. Met P.J. 24, 3 heeft hij gemeen: pe-

---

[1] Heeft men deze „traditie" geconstrueerd uit de gegevens in: Strack-Billerbeck, *Komm. z. N.T.*, 2, 1924, p. 37 vgl., gecombineerd met Lev. 12?

[2] G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 1924, p. 18–49; Cl. Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, 1959, p. 14–35.

[3] W. Bauer, *Die Oden Salomos*, 1933, p. 41 (Kl. T. 64); *Asc. Jes.* 11, 14 (ed. E. Tisserant): geen vroedvrouw, geen smartekreten; id. *Acta Petri cum Sim.* 24.

rennes cruoris sui maculas silicibus adsignans (*Scorp.* 8). Van de suggesties omtrent de voorkinderen van Jozef wil hij echter niets weten (*De carne Christi* 7), evenmin als van de blijvende maagdelijkheid van Maria (non virgo quantum a partu: *De carne Christi* 23).

Bovenstaande directe en indirecte testimonia geven ons het recht het P.J. voorlopig te dateren in de tijd van Origenes, Clemens Alexandrinus en Tertullianus.

Bijzonder belangrijk is echter een direkt testimonium voor de actualiteit van het thema van het P.J. in de tweede helft van de tweede eeuw zoals wij dit vinden in Origenes' polemiek met Celsus. Wij mogen als bekend veronderstellen de joodse laster die in de rabbinica op verschillende plaatsen voorkomt.[1] Ook in de apokriefen van het Nieuwe Testament vindt men er de sporen van. Zo bv. in de *Acta Pilati* A 2, 3 (Ti. Evg. Aporcr.[2] p. 224) waar de presbyters der joden over Jezus zeggen: ἐκ πορνείας γεγέννησαι – Uw vader en Uw moeder vluchtten naar Egypte omdat zij onder het volk geen παρρησία meer hadden. Gedétailleerder vindt men echter deze kritiek in het geschrift van Celsus waaruit Origenes zijn citaten put. En Celsus zegt deze gegevens van joodse zijde te hebben vernomen. Circa 178 schreef Celsus zijn 'Ἀληθὴς λόγος.[2] Tussen 246 en 248 reageerde Origenes, op verzoek van zijn machtige beschermer Ambrosius tegen deze aanval van Celsus. Men veronderstelt wel terecht dat de viering van het duizendjarig bestaan van Rome in 248 aanleiding heeft gegeven tot een virulent worden van de altijd aanwezige polemiek tegen de kerk. De platonist Celsus doet een beroep op de christenen om uit hun isolement te treden. Hoewel hij overdrijvend zegt: πάντα οἶδα (1, 12) – heeft hij waarschijnlijk alleen joodse kringen en christelijke secten leren kennen.

In *Contra Cels.* 1, 28 vlg. begint Origenes' betoog gedétailleerder te worden. Van 1, 28 tot -2,79 brengt Celsus speciaal de joodse laster naar voren, de passages die voor de positiebepaling van het P.J. van belang zijn. Wij laten de replieken van Origenes rusten. Wij vatten de joodse kritiek volgens Celsus aldus samen: Jezus geeft zich ten onrechte uit voor de zoon van een maagd – hij stamt uit een joods, niet-grieks dorp – is geboren uit een inheemse arme, voor

[1] Strack-Billerbeck, o.c. 1, p. 36–43. Er zijn uitspraken van rabbijnen uit de tweede eeuw onder.

[2] *R. Ant. Chr.* (ed. Th. Klausser) 2, 1954, Kl. 954–956. Over de betekenis van de titel o.a.: A. Wifstrand, *Die wahre Lehre des Kelsos*, 1942 (Bulletin d.l. Soc. roy. d. lettres de Lund, 1941– 42, V), p. 396–404: de ware leer is de leer der wijzen, waaraan zowel jodendom als christendom zich hebben onttrokken. O. Glöckner, Celsi ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, 1924 (Kl. T. 151).

loon werkende spinster (χερνῆτις; Liddell-Scott s.v.: a woman that spins for daily hire; o.a. Il. 12, 433) – zij werd door haar man, een timmerman, wegens overspel verstoten – zij bracht, omdolend, Jezus heimelijk ter wereld – Jezus verhuurde zich uit armoede als dagloner naar Egypte – daar leerde hij de toverij – na zijn terugkeer proclameerde hij zichzelf tot god (1, 28/9). Maria pleegde overspel met de soldaat Panthera (1, 32). Was de moeder van Jezus mooi, dat de god zich wegens haar schoonheid met haar verenigde? Het is onwaarschijnlijk, want Maria was niet welgesteld, noch van koninklijke bloede, daar immers niemand haar kende, zelfs niet een buurman (1, 39). Celsus grijpt in 2, 32 hier weer op terug: driest heeft men van christelijke zijde de genealogieën van Jezus teruggevoerd op de eerste mens en de joodse koningen – de vrouw van de timmerman had het toch moeten weten wanneer zij van zo hoge afkomst was!

Celsus blijkt goed op de hoogte te zijn geweest van het feit dat er bij de christenen vele niet-canonieke boeken in omloop waren: er zijn christenen die na de eerste uitgave het evangelie drie-, vier- en veelvoudig omvormen: ἵν' ἔχωσι πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι (2, 27).

Celsus formuleert hier zeer nauwkeurig het doel van de nieuwtestamentische apokriefen. Celsus is dus goed op de hoogte geweest met de joodse antichristelijke polemiek en met de geschriften die onder de christelijke secten circuleren.[1]

Het is duidelijk dat het P.J. tegenover deze en soortgelijke aanvallen polemiseert en ontlastend „traditie"-materiaal in verhaalvorm naar voren brengt: Maria is uit welgestelde ouders geboren. Werd in kuise afzondering opgevoed (tempelmaagd), is van koninklijke afkomst, spint wèl, maar voor het vervaardigen van een voorhangsel in de tempel. Zij is onschuldig aan overspel. Jozef is niet een simpele timmerman: ἀπέρχομαι οἰκοδομῆσαι τὰς οἰκοδομάς μου (P.J. 9, 3). Hij is dus „aannemer". Jezus is wel „terzijde", in een grot geboren, maar met bijstand van een vroedvrouw die de virginitas van Maria erkennen moet. Maria was bij allen bekend als tempelmaagd. Wel „weet" zij niets meer, maar dit slaat alleen op de goddelijke mysteriën, die zich aan haar voltrekken: Maria „vergat" de mysteriën waarover de engel haar sprak, maar niet haar hoge afkomst.

Dit welsluitende geheel van polemiek en apologetiek, gevoegd bij

[1] Vgl.: *R. Ant. Chr.*, l.c. Kl. 958.

het feit dat Origenes een *Biblos Jakobou* kent en dat vele indirecte testimonia van zijn tijdgenoten verwijzen naar de materie van het P.J. – geeft ons het recht om deze apokrief te dateren tussen ± 178 (Celsus) en 248 (*Contra Cels.*). Het P.J. moet enige tijd voor 248 in omloop geweest zijn. Het was er waarschijnlijk vóór de dood van Clemens Alexandrinus (212). Bovendien circuleerde sinds ± 178 de critiek van Celsus: sedert dit jaar is de reactie van de schrijver van het P.J. mogelijk. Dus kan overwogen worden: het laatste kwart der tweede en het eerste tiental jaren der tweede eeuw (± c 180–212). Het nadere onderzoek van de bronnen van het thema en de stijl van deze apokrief zal ons nog een nauwkeuriger datering verschaffen.

Men heeft het P.J. nooit een grondige kommentariëring waardig geacht. Amann gaf de enige uitvoerige kommentaar maar alleen in quantitatieve zin.[1] Zijn werk is niet kritisch. Wel geeft zijn inleiding tot de kommentaar veel materiaal. Men heeft wel opgemerkt dat de schrijver van het P.J. relaties onderhield met de Septuagint maar dit niet voldoende onderzocht.[2] Hier ligt echter de sleutel tot het geheim van deze apokrief. Het P.J. geeft reeds op de eerste bladzijde talloze uitdrukkingen uit de Septuagint, o.a. naar de aartsvaderverhalen verwijzend: προσφ. τὰ δῶρα - ἤγγικεν ... ἡμέρα - εἰς τὴν ἔρημον - ἔπηξε τὴν σκ. ἐπισκέψεται, κ.τ.λ. Joachim denkt aan Abraham (P.J. 1, 3). Anna denkt aan Sara (P.J. 2, 4). Ook Hanna de moeder van Samuel (LXX: 'Αννα) heeft tot model gediend. Tenslotte hebben ook de nieuwtestamentische geboortegeschiedenissen hun invloed uitgeoefend. Wij laten deze gegevens alle rusten om te wijzen op enige tot nu toe verwaarloosde relaties.

Het P.J. en Suzanna (Dan.)

Naar antieke trant suggereert de schrijver van het P.J. in de eerste zin zeer duidelijk, dat hij voor zijn verhaal aanknoopt bij een oudtestamentische geschiedenis: een „geschiedenis" uit het twaalfstammenboek, i.c. het Oude Testament en de z.g. oudtestamentische apokriefen (vgl. 1, 1 en 1, 3: τὴν δωδεκάφυλον [βίβλον.]).[3] Het zinsdeel ἦν 'Ιωακ. πλούσιος σφ. stamt letterlijk uit Sus. 4 (aldaar direkt

[1] E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements Latins*, 1910.
[2] De Strycher o.c. besteedt wèl grote aandacht aan dit probleem.
[3] De schrijver van het P.J. noemt zijn eigen geschrift eveneens *historia* (c. 25, het slothoofdstuk). Zie ook ben. blz. 28/2.

gevolgd door de mededeling: καὶ ἦν αὐτῷ παράδεισος γειτνιῶν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ; vgl. de tuin waarin Anna bidt, P.J. 2, 4). Dit is echter naar Long. *De subl.* 13, 4 geen diefstal maar een „afgietsel van een schone stijl".

Een korte opsomming van enkele direkt literaire relaties onderstreept dit:

	P.J.		*Sus.* (Theod.)[1]
2, 1	Anna θρήνους ἐθρήνει	22	ἀνεστέναξεν
2, 4	...ἐλιτάνευσεν	35	κλαίουσα ἀνέβλεψεν εἰς τὸν οὐρ.
3, 1	...ἀτενίσασα εἰς τὸν οὐρανὸν		
2,4	Anna omstreeks de 9e ure naar de tuin om te περιπατῆσαι	7	Sus. μέσον ἡμέρας ... περιεπάτει in de tuin (vgl. 15: καῦμα ἦν)
2,4	Anna ἀπεσμήξατο	15	λούσασθαι ἐν τῷ παραδ.
		17	ἔλαιον καὶ σμῆγμα
4,1	ἐπήκουσε κύριος τῆς δεήσεώς σου	44	καὶ εἰσήκουσεν κύριος τῆς φωνῆς αὐτῆς (v.l.: ἐπηκ.)
15,4	en pass. καθαρός... ἐξ αὐτῆς	46	Daniël: καθαρὸς ... ἀπὸ τοῦ αἵματος ταύτης

Anna heeft één, Susanna twee dienstmaagden. In P.J. ontvangt Anna een annunciatie van een engel, in Sus. is Daniël de reddende νεανίσκος (= ἀγγ; vgl. Tob. 5:4 S; Hipp., *In Dan.* I, 19, 8: νεαν. ἀπ' οὐρ.).

Men vergelijke de formulering van het dilemma van Jozef met dat van Susanna: ἐὰν ... κρύψω – ἐὰν φανερώσω (P.J. 14, 1); ἐὰν ... πράξω – ἐάν τε μὴ πράξω (Sus. 22): het is dezelfde stijl, met gebruik van andere woorden.

Nog belangrijker dan de evidente literaire relatie tussen P.J. en Sus. is de overeenstemming van het thema. Het thema van Sus. is duidelijk geformuleerd in vs 62: καὶ ἐσώθη αἷμα ἀναίτιον ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ; vs 64: geen ἄσχημον πρᾶγμα werd in haar gevonden. De relatie met het thema van het P.J. is duidelijk: Joachim, Anna en vooral Maria worden beledigd, maar gevindiceerd. In P.J. 14:1

[1] Theodotion: ± 180 A.D. Zijn text verdrong in de kerk alle andere graeca van de Daniëlcyclus. De text van Theodotion is plastischer (b.v. in de tuinscène). De invloed van de stijl van de griekse roman is er m.i. in bemerkbaar. In Theod. gaat Sus. aan Dan. vooraf.

wordt gesproken over: αἷμα ἀθῷον (ook ten opzichte van Zacharias, in 23, 3).

Het onderzoek heeft tot nu toe deze relaties over het hoofd gezien, omdat men, niet theoretisch maar praktisch, de plaats van de Septuagint in de eerste eeuwen niet voldoende in het oog hield. Men heeft oudtijds deze zelfs ook directe literaire relaties met de Septuagint beter in het hoofd gehad, mede door de betere mnemotechniek, zoals b.v. blijkt uit de lapsus van Demetrius van Antiochië, een tijdgenoot van Chrysostomos, die in een preek begint met te spreken over Joachim en *Susanna*, terwijl hij daarna geregeld spreekt over *Anna*.[1]

Onze conclusie is, dat de schrijver van P.J. naast de door ons bekend veronderstelde ontleningen aan de aartsvaderlijke en aartsmoederlijke figuren, enige trekken voor de personen van Anna en Maria ontleend heeft aan een Daniëlapokrief als Sus. Hij is echter eclectisch te werk gegaan zoals uit de thans volgende relaties blijken moge.

Het P.J. en Judith

	P.J.		*Jud.*
2,1	Hoewel Joachim slechts de eenzaamheid inging, beklaagt Anna haar χηρεία.	8,5	χήρευσις.[2]
2,2	Judith (Euthine) de παιδίσκη: οὐκ ἔξεστίν σοι πενθεῖν (op grote feestdagen) - veronderstelt dat Anna vast.	8,6	Jud. ἐνήστευε, alle dagen van haar weduwestaat behalve op de feestdagen.
2,2	*Dez.:* ἕως πότε ταπεινοῖς τὴν ψυχήν σου;	4,9	ἐταπείνωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν.
2,3	*Dez.:* biedt κεφαλοδέσμιον[3] aan, ἀναδήσασθαι.	10,3	Jud. kamde haar hoofdhaar, καὶ ἐπέθετο μίτραν.
		16,8	καὶ ἐδήσατο τὰς τρίχας αὐτῆς ἐν μίτρᾳ (v.l. ἀνεδήσατο).
2.4	Anna: περιείλατο τὰ ἱμάτια	8,3	Jud.: ἱμ. τῆς χηρεύσεως.

[1] M. R. James, *The Apocr.* N.T., 1953, p. 88 (vert. van kopt. text).

[2] Ook χηρεία 3 × in de LXX.

[3] Κεφ. δ. komt zelden voor; niet in de LXX; maar het is een, zij het ongewone, toch precieze weergave van *mitra*.

αὐτῆς τὰ πενθικά καὶ ἀπεσμήξατο τὴν κεφαλὴν αὐτῆς καὶ ἐνεδύσατο τὰ ἱμάτια αὐτῆς τὰ νυμφικά.	10,3	ἐξεδύσατο τὰ ἱμ. τ. χηρ. αὐτ. καὶ περιεκλύσατο τὸ σῶμα ὕδατι ... καὶ ἐνεδύσατο τὰ ἱμ. τ. εὐφροσύνης αὐτῆς (die zij droeg tijdens het leven van haar man).

P.J. en Jud. hebben vele uitdrukkingen gemeenschappelijk: o.a. εἰσήκουσε κύριος – ἐπισκέπτομαι. Het thema van Judith is weer: redding uit de nood. Judith personifieert het belaagde Israël (b.v. 16, 17). Het volk in nood (b.v. 4, 13) wordt door een smetteloze weduwe gered. God is de beschermer van zwakken: ἀπελπισμένων σωτήρ (9, 11) en degene die redt uit de handen der vervolgers (16, 2).

De schrijver van het P.J. heeft ook aan het verwante thema en de stijl van Jud. enkele trekjes ontleend om de figuur van Anna te stileren naar het verheven voorbeeld van de strijdbare Judith die na haar vasten als weduwe de rouwkleren verwisselt voor de klederen der vreugde en koninklijke sieraden. Het bruidskleed van Anna hangt natuurlijk samen met haar bede om een kind.

Zo leverde ook deze *historia* haar aandeel.

Het P.J. en Tobias

De *historia* van Tobias verheldert de bij eerste lezing onduidelijke twist tussen Anna en haar dienstmaagd in het P.J. In P.J. 2, 2/3 biedt Judith (Euthine) aan Sara een *kephalodesmion* aan dat koninklijk allure heeft. Zij heeft het gekregen van haar κυρία τοῦ ἔργου. Anna wijst het geschenk verontwaardigd terug: misschien heeft een boosdoener het haar gegeven. Daarna beledigt Judith Anna met haar onvruchtbaarheid.

In Tob. is Anna, de vrouw van Tobit, de conflictfiguur: zij verricht „vrouwelijke werken" voor haar werkgevers (κυρίοι), ontvangt daarvoor loon (2, 11/2) en bovendien een bokje. Tobit spreekt de verdachtmaking uit: „het is toch niet gestolen? Geef het terug aan zijn bezitters" (2, 13). In haar smart over deze smaad roept zij om Gods hulp.

Ook Sara wordt in Tob. 3, 7 gesmaad door haar dienstmaagden, met de valse beschuldiging dat zij de oorzaak is van de dood van haar bruidegoms (3, 8).

Naar de stilering van het P.J. behoort ook Anna haar conflict te hebben: de schrijver van deze apokrief heeft hiertoe de twist uit

Tob. gebruikt. Hij kiest voortdurend stijlelementen uit de *historiai* der heilige vrouwen. Ook thematisch klopt het: de gesmaden zegevieren in hun onschuld. Hun zuiverheid wordt bewezen. Sara uit Tob. is: καθαρά ...ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας ἀνδρος (3, 16); P.J. 13, 3: καθαρά ...καὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω.

Joachim krijgt een trekje van de mildheid van Tobit: vgl. P.J. 4, 3 en Tob. 1, 6, 8. De jongeling/engel is ook in Tob. aanwezig (5, 4/5). De klassiek geworden omhelzing van Joachim en Anna in P.J. 4, 4 is getekend met de woorden van Tob. 11:9 (ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον; vgl. Luk. 15:20).

Anna en Maria zijn de nieuwe heilige-vrouwen-in-nood. Hun situatie is dezelfde als die van Susanna, Judith en Anna/Sara (Tob.). Een tijd die „In the Grip of the Past" verkeerde, kon zich deze dingen niet anders voorstellen.[1] Wat in de wereld verscheen als „Atticisme", leefde in de kerk als „Septuagintalisme". Een wereld van imitatie, restauratie en compilatie. De schrijver van het P.J. ging daarbij zeer eclectisch te werk. Wij hebben in het bovenstaande slechts op enkele relaties gewezen. Deze zijn echter voldoende om zijn werkwijze te tekenen.

Susanna in de oude kerk

Uit de opsomming der relaties tussen het P.J. en Sus., Jud. en Tob. is het duidelijk geworden dat vooral. Sus. het thema en de aankleding van de stof van het P.J. heeft geleverd. Wij stellen nu de kritische vraag of men omstreeks 200 zoveel bekendheid met het thema en de figuur van Susanna mag veronderstellen dat de schrijver van de apokrief bij zijn lezers en hoorders op begrip kon rekenen. Liturgie, iconografie en een homilie van Hippolytus uit 202–4 bewijzen dat dit het geval was.

In de summaria der gebeden komen „de vrouwen" geregeld voor.[2] In I *Clem.* 53, 3 vindt men reeds: Judith en Esther. In de Spuria Cypr., *Or.* 2, 2 (Hart. II, p. 148[14 vlg.]) komen o.a. voor: de tres pueri, Tobit en Sarra (de dochter van Raguel), en Susanna (Exaudi me orantem, sicut audisti Susannam de inter manibus seniorum, sic et me liberes de hoc saeculo mortali quia tu es amator

---

[1] B. A. van Groningen, *In the Grip of the Past,* 1953: „De grieken hielden niet van iets dat helemaal nieuw was" (p. 5). Arist., *Ars poet.* 9, 6: dingen die tot op heden niet gebeurd zijn, kunnen niet gebeuren.

[2] De jacobijnse Syriërs: „Het boek van de vrouwen" (i.e. Sus., Jud., Ruth., Esther).

purae conscientiae).[1] De *Ordo comm. animae* der westerse kerk geeft: Libera Domine animam servi tui sicut liberasti Susannam de falso crimine... tres pueri etc. Tot in de 5e en 6e eeuw vinden wij Susanna in de griekse kerkelijke hymnen.[2]

In de gebeden liggen de bronnen van de oudste christelijke artes. In de fresco's der catacomben komt Susanna vaak voor. In de Catacombe van Priscilla die het nieuwere onderzoek omstreeks 225 dateert, staat in de z.g. Capella Graeca haar gehele geschiedenis op de wanden bij de ingang afgebeeld (zelfs met de hapax: de ouderlingen die haar de handen op het hoofd leggen).[3] Vele motieven uit deze en vele andere fresco's kan men met Bakhuizen van den Brink onder één noemer samenvatten: behoudenis.[4] Het is: behoudenis in tijden van gevaar, druk-van-buiten, vervolgingen, polemiek en laster. Aan vele kinderen werd de naam Susanna (Sosanna) gegeven zoals uit de inscripties blijkt.[5]

De *Comm. in Dan.* van Hippolytus over Sus., commentaar en homelie tegelijkertijd, vraagt in het bijzonder onze aandacht.[6] Het is een van de oudste exegetische verhandelingen uit de kerkgeschiedenis, het laatste grieks dat te Rome geschreven werd. De verhandeling over Susanna is kennelijk uit een homilie voortgekomen. De homileet refereert aan Sus., dat in zijn text vóór Dan. stond, met de woorden: αὕτη μὲν οὖν ἡ ἱστορία ἡ ἀνεγνωσμένη (o.c. I, 4); door Lefèbre ten onrechte vertaald met: „cette histoire bien connue". Het is echter de zo juist in de dienst *voorgelezen* ἱστορία van Su-

---

[1] A. Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litt. bis Eus.*, 1904, 2, p. 369[4]: „Das (oude kern) ist a priori wahrscheinlich, um nicht zu sagen gewiss". Vgl. ook Cypr., *De bono pud.* 9, 10 (Hart. 2, p. 20: Sus. pulcherrima facie, pulchrior moribus). Clem. Al., *Strom.* 4, 118/9 (Judith, Esther, Susanna). *Didasc. Ap.* (ed. Conolly), p. 114: Daniël, Susanna etc.

[2] P. Maas, Frühbyz. Kirchenpoesie, 1931, p. 30, (Kl. T. 52/3).

[3] Deze datering van de Capella Graeca is zijdelings van belang voor de datering van het P.J. (zie ben. blz. 32). Men komt nl. tot de overtuiging dat de eerste christelijke catacombe pas in het begin van de derde eeuw ontstond. Zie: P. A. Février, *Études sur les catacombes romaines:* I Le développement de la Catacombe de Priscille, II La Catacombe de Priscille et l'origine des catacombes (in: Extrait des *Cahiers archéologiques*, resp. Tom. X, Paris 1959, p. 1–26, Tom. XI, ib., 1960, p. 1–14).

[4] J. N. Bakhuizen van den Brink, *De romeinse catacomben en haar fresco's*, 1933, p. 113.

[5] Het woord *šošanna* (lelie) schijnt wat zijn betekenis betreft in de romeins-griekse wereld bekend te zijn geweest: E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman Byzantine Periods*, 1914, s.v.: σουσίνος = κρίνινος, sedert eerste eeuw, zodat het ook westerlingen aan de lelie herinnerde. Zie ook H. Souter, *A Glossary of Later Latin*, 1949: susinatus = van leliën gemaakt (uit de pharmakopee). De lelieblanke onschuld wordt gered.

[6] In: *Griech. Christl. Schriftst.*, 1897, ed. G. Bonwetsch, I, 1, p. 1–340; Hippolyte, *Comm. s. Dan.*, intr. G. Bardy, texte-trad. M. Lefèvre, 1947 (S. Chr.). De inleidingsquaesties het best in: A. Puech, *Hist. d. l. Litt. grecque chrét.*, 2, 1928, p. 552 vlg.

sanna. Dit is ook de betekenis van *historia* in het P.J. 1, 1 (vgl. 1, 3): kennelijk werden de apokriefe verhalen uit het Oude Testament in deze tijd *historia* genoemd.

Deze homilie van Hippolytus wordt gedateerd in 202-4. Hij reageert scherp op de reeds begonnen en zich voortzettende neiging tot vervolging der christenen.[1] Septimius Severus vaardigde in 201/2 zijn verbod van overgang tot jodendom en christendom uit. In 197 begint men scherp op te treden tegen de christenen in Afrika. Perpetua en Felicitas sterven in 203 als martelaren te Carthago. Radicale geluiden komen van christelijke zijde: Tert., *De corona*, Hipp., deze commentaar op Dan. (passim). Wellicht hebben de ludi saeculares, in 204 door Septimius Severus gehouden[2], de eschatologische spanning onder de christenen aangewakkerd: de gehele *Comm. in Dan.* is gericht tegen een overspannen eschatologie. Dit stemt overeen met de mededeling van Eusebius dat een zekere Judas de berekening van de 70 weken bij Dan. vaststelde tot het 10e jaar van Septimius Severus, nl. 203. Toen was voor velen de antichrist nabij en vele geesten waren in verwarring (H.E. 6, 7). Hippolytus berekent dat het nog ongeveer 300 jaren duren zal voor de antichrist komt (*In Dan.* 4, 23).

Voor Hippolytus spannen in deze vervolgingen samen: twee volken, dat der joden en dat der heidenen. Hij spreekt in 1, 20 over οἱ δύο λαοὶ en de twee presbyters uit Sus. zijn het prototype daarvan. Zij zijn het type van de „prinsen van Babylon" (1, 14), representeren „de besnijdenis" en de heidenen. Zij slepen de gelovigen uit de samenkomsten weg en brengen hen voor de rechter. Heidenen en joden geven vals getuigenis tegen de kerk (1, 15). Houdt u gereed om als voedsel voor de dieren geworpen te worden (3, 21). Joden en heidenen verheugen zich daarover (εὐφραινομένων – ἐπιχαιρομένων 4, 50).

Waarschijnlijk verklaart dit de passage in P.J. 17, 2: Maria ziet twee volken, het ene wenend en rouw bedrijvend (de kerk), het andere zich verheugend en verblijdend (heidenen/joden; χαίροντα

---

[1] *R. Ant. Chr.* s.v. Christenverf.; J. Moreau, *Die Christenverf. im Röm. Reich*, 1961, p. 70–79. In Hipp. *Comm. Dan.* 3, 6 een waarschijnlijk direkte toespeling op de troebelen verbonden aan de regeringswisseling bij de troonsbestijging van Septimius Severus. Zie ook voor de vervolging: o.c. 1, 15; 1, 20; 1, 23. Een zeer kritische houding tegenover de staat in o.c. 3, 6; 3, 31; 4, 8.

[2] Naar het stichtingsjaar van de stad gewoonlijk in het 48e jaar van de eeuw; ditmaal naar het augusteïsche saeculum van 110 jaren berekend (*Oxf. Class. Dict.*, 1950, s.v. secular games).

καὶ ἀγγαλλιῶντα P.B. V).[1] Ook Herodes in P.J. 21 vlg. is een vervolgingsfiguur en blijkt krachtens Pap. Bodmer V in de oudste text van het P.J. thuis te horen. Het P.J. blijkt de vervolgingssituatie te kennen, maar deze is kennelijk nog niet in volle gang. Dit is van belang voor de datering van de apokrief.

Het blijkt voorts dat Hippolytus en de schrijver van het P.J. op dezelfde wijze exegetiseren. De Joachim uit Sus. wordt gelijkgesteld met de gelijknamige koning die in ballingschap naar Babel werd gevoerd. Joachim, de man van Susanna is de joodse koning (*In Dan.* 1, 6). Susanna is de dochter van de priester Hilkia en Jeremia de profeet is haar broer (1, 12).[2] Zo verenigen zich in dit echtpaar de koninklijke en de priesterlijke lijn. Bij Clemens Alexandrinus, Hieronymus en in de rabbinica vindt men dezelfde genealogische fantasieën. Men ziet in Joachim de *roš galuth*, in zijn huis het *bet din*. Hippolytus brengt deze genealogie natuurlijk in verband met het geslachtsregister in Matth. 1:11.[3]

In 1, 13 onderstreept Hippolytus weer het „koninklijke geslacht" van Joachim en zijn rijkdom. P.J. 2, 2: de schrijver van de apokrief onderstreept in het sieraad dat Judith/Euthine aan Anna aanbiedt de „koninklijke allure" en kent dus deze traditionele exegese.

Deze exegese ligt nog geheel in het vóórkritische stadium. Hippolytus gaat nog uit van de ook bij de rabbijnen geldende regel dat de bijbelschrijvers vele gebeurtenissen ὑστερόπρωτα in hun geschriften zetten (1, 5).[4] Opdat de duivel het niet versta. De rabbijnen formuleren: in de Tora is geen vóór en na.[5] Ook het P.J. exegetiseert tijdloos: de heilige gestalten uit de *historiai* vloeien in

---

[1] Natuurlijk refererend aan Gen. 25:22/3 (Rebecca: δύο ἔθνη – δύο λαοί); vgl. *Barn.* 13. Hippolytus en de schrijver van het P.J. spitsten deze gedachte ieder op de eigen situatie toe. Vgl. ook Ps. Cypr., *De mont. Sina et Sion* 3: Rebecca; duae gentes = kerk en joden: twee moordenaren aan het kruis = figura duorum populorum malefactorum (heidenen en joden waarvan één groep zich bekeert). Cl. Kopp o.c. p. 31: P.J. 17, 2 zou refereren aan Gen. 35:16–20 (Rachel baart Ben-oni; vroedvrouw). De „twee volken" vindt men echter alleen in het verhaal over Rebecca (Gen. 25:33).

[2] In de fresco's staat soms Jeremia naast Susanna: zie b.v. C. M. Kaufmann, *Handb. d. christl. Archäologie*², 1913, p. 258 (koepelfresco in mausoleum in de Grote Oase by El Kargeh, 4e eeuw). Ook Afr. *Ad Orig.* 2 zegt dat Joachim uit Sus. de koning Joachim is. Africanus: begin derde eeuw. Or. *Ad Afric.* 14 zegt dat het een „gissing" is. De correspondentie tussen Africanus en Origenes getuigt op zichzelf ook weer van de actualiteit van het Susanna-thema in het begin van de tweede eeuw.

[3] Hippolytus leest in Matth. 1:11 :..Josia, *Joachim*, Jechonias. Zie Nestle app. crit. ad loc.

[4] Theodotion zet Sus. voorop in de Daniëlcyclus, in tegenstelling met de LXX die Sus. laat volgen.

[5] J. Bonsirven, *Exégèse rabb. et exégèse paul.*, 1939, p. 168⁵.

elkaar over. De ouders van Maria kunnen zonder bezwaar getekend worden met de trekken van b.v. Joachim en Susanna, met de verandering van één naam. In de heilsgeschiedenis schuiven de tijden ineen.

Zowel Hippolytus als de schrijver van het P.J. gebruiken de text van Theodotion: van omstreeks 180, niet zozeer een onafhankelijke vertaling als wel een revisie van een LXX-text.[1] Ook dit feit, hoewel zijdelings, is van enig belang voor de datering van het P.J. Hoewel hierbij in rekening moet gebracht worden dat „theodotionse" lezingen in Dan. LXX ook vóór „Theodotion" voorkomen, zodat uit het gebruiken van Theod.-lezingen door het P.J. geen vaste datering te verkrijgen is.

Hippolytus en het P.J. hebben dezelfde logoschristologie, zij het dat het P.J. deze in zeer primitieve zin biedt: „Gij zult ontvangen *uit zijn woord*" (P.J. 11, 2). Dit verwijst ons naar de tweede helft van de tweede eeuw.

Tenslotte moet geconstateerd worden dat Hippolytus en de schrijver van het P. J. uit Sus. hetzelfde thema aflezen, hoewel ieder het op eigen wijze uitwerkt. Daniël is voor Hippolytus de „verdediger van Suanna" (*In Dan.* 1, 4). De tegenstanders trachten „rechtvaardig bloed" te vergieten (1, 1). De regenten dezer wereld (de presbyteroi uit Sus.) „oordelen de rechtvaardigen onrechtvaardig" (1, 14). God echter hoort hen die hem uit „een zuiver hart" aanroepen (1, 26). Geen ἄσχημον πρᾶγμα (Sus. 64) wordt in hen aangetroffen (1, 32).

Men vergelijke hiermee: P.J. 6, 3 (ὀνειδισμόν τῶν ἐχθρῶν); 13, 3; 14, 1; 15, 3/4; 23; en zie boven blz. 24 vlg. (over het thema van deze apokrief).

Beide schrijvers blijken de *historiai* en het Oude Testament goed te kennen. Hippolytus noemt o.a.: Tobias en Sarra (1, 28), de moeder en de zeven zonen uit 2 Makk. 7 (2, 19; 2, 35) en de tres pueri (1, 11). Hij blijkt ook nieuwtestamentische apokriefen te kennen: 2, 36 (onthoofding van Paulus); 3, 7 (*Acta Pauli et Theclae* 3; vgl. *In Dan.* 2, 18 μειδιῶν met *Acta P. et Th.* 4); 3, 29 (vgl. Thecla in *Acta P. et Th.* 28); 4, 39 (vgl. *Mart. Petri/Acta Petri cum Sim.* 38); een agraphon in 4, 60.

Omstreeks 200 valt de bloeitijd van de griekse roman. Hippolytus[2] en de schrijver van het P.J. nemen vele elementen uit deze stijl over. Zij „novelliseren" hun toch al novellistische stof, de *historiai* van de kerk-

---

[1] *A Dict. of Biogr.*, 1887, 4, p. 970–979 (J. Gwynn); J. A. Montgomery, *The Book of Dan.*, I.C.C., 1927, p. 46–60.

[2] Zie *Comm. in Dan.* 1, 10 (slav.); 1, 11; 1, 22; 2, 30; 2, 33; 3, 9 etc. Vgl. Just., *Ap.* I, 46; 1, 66.

bijbel, nog verder. Daarom vielen allerlei „apokriefen" zo in de smaak.

Er is echter geen aanwijzing te vinden dat Hippolytus het P.J. gekend heeft. Het was blijkbaar in Rome in deze jaren nog niet bekend.

De locus *In Dan.* 4, 5 is van belang voor de (late) datering der catacomben: nl. onder Zephyrinus.[1] Hippolytus beschrijft daar de vervolging: „de heilige begraafplaatsen (of: de begraafplaatsen der heiligen) worden verwoest" (eig.: met de grond gelijkgemaakt, uitgetrokken (ook van planten), opgegraven; Liddell-Scott s.v.; κοιμτηηρίων ἁγίων ἀνασκαπτοη ἐνωυ). Hun resten worden opgegraven (ἀνορυσσομοένων) en verstrooid. Conclusie: *de kerkhoven omstreeks 202–4 liggen bovengronds.* Dan is het begrijpelijk dat Hippolytus in zijn *Philosophoumena* 9, 12, 14 mededeelt dat Zephyrinus (198–217) Callistus εἰς τὸ κοιμητήςιον κατέστησε. De catacombe van Callistus zal de eerste officiële kerkelijke catacombe te Rome zijn geweest, spoedig gevolgd door andere (b.v. de Priscilla).[2]

In dit verband is dan ook belangrijk de datering van de Capella Graeca in de Catacombe van Priscilla met haar volledige Susannacyclus: men stelt deze tegenwoordig in ± 225.[3] Uit onze gegevens is het ons duidelijk geworden dat in de spannende jaren van ± 190 vlg. de figuur van Susanna een voorbeeld is geworden van „onschuldig bloed" dat gered wordt. Dan is het veelzeggend dat een van de oudste cubicula van de Catacombe van Priscilla gesierd werd met een Susannacyclus: het behoort zeker tot de mogelijkheden dat de homilie van Hippolytus hierop invloed heeft gehad.

De vraag of wij omstreeks 200 zoveel bekendheid met Susanna mogen veronderstellen, kan dus zeer positief bevestigend worden beantwoord. Zij is juist de figuur geweest die deze bewogen tijd om de eeuwwisseling nodig had.

De vervolging en vooral de eschatologische spanning zijn in het P.J. nog niet duidelijk bemerkbaar, een reden om het P.J. eerder te stellen dan de homilie van Hippolytus: dus vóór 202–4. Het thema „vervolging en uitredding" is echter in het P.J. reeds volop aanwezig. Van eschatologische spanning is in het P.J. nog niets bemerkbaar. Het P.J. past wat de stijl en de exegese betreft geheel in het kader van de toenmalige kerkelijke prediking[4] en de literaire opvattingen van deze tijd in het algemeen.

Op het gezamenlijk gebruiken van de Theodotiontext van Sus. willen wij, gezien de onzekerheden, niet teveel nadruk leggen.

---

[1] Zie boven blz. 28.

[2] Zie boven blz. 283. Aldus P. A. Février o.c., Tom. XI, p. 5 vlg. Zephyrinus werd nog „sopra terra" begraven.

[3] P. A. Février o.c. Tom. X, p. 18.

[4] Hippolytus en de schrijver van het P.J. gebruiken dezelfde verhalen en dezelfde stijl bij de uitwerking van hun thema: b.v. Tob., en de uitwerking van de tuin-scène – ieder op eigen manier.

Wij merkten reeds op dat Hippolytus het P.J. niet noemt of gebruikt. Dit is geen reden om te veronderstellen dat het niet bestond. Het zal in het Oosten beter, vooral sneller bekend zijn geweest, gezien de interne en externe testimonia bij Clemens Alexandrinus en Origenes. Het P.J. is bovendien zeer centraal op Maria ingesteld, een onderwerp dat Hippolytus op zijn front tegenover de vervolging bij zijn exegese van Sus. niet in de eerste plaats nodig had.

* * *

Wij stellen voor als terminus ad quem: ± 202–4. De terminus a quo moet gesteld worden na ± 178: de polemiek van Celsus waarop het P.J. direct antwoord geeft.[1] In de tweede helft van de tweede eeuw is de grottraditie inzake de geboorte in Bethlehem algemeen bekend. Origenes kent het boek, terwijl Clemens Alexandrinus en Tertullianus stof uit het boek kennen. *Wij menen dus het ontstaan van het P.J. te mogen stellen in de jaren ± 180 tot 204 A.D.* De papyrus Bodmer, geschreven in de derde eeuw, brengt ons dus zeer dicht bij de oudste text.

Een belangrijke en belangwekkende zaak is hier aan de orde: wanneer de bronnen van het thema en de stijl van het P.J. op de juiste wijze in het bovenstaande gevonden en aangewezen zijn, en de voorgestelde datering aanvaard wordt – dan is het P.J. als fictie ontmaskerd. Op grond van enkele vage tradities omtrent de grot, een verblijf van maagden bij of in de tempel van Jerusalem en enkele genealogische constructies, heeft de schrijver „Jacobus" uit de oudtestamentische *historiai* een schoon verhaal verdicht over Maria als tempelmaagd en kind van rijke ouders, die in de trant der heilige vrouwen onder het Oude Verbond alle smaad door haar zuiverheid overwint. Hij heeft daarmee de eigentijdse aanvallen op Maria trachten te pareren. Hij koos daartoe de kerketaal der Septuagint. Hij schiep op artistieke wijze een antieke *vita* waarin ouders, geboorte en lotgevallen van Maria beschreven worden. En vulde daarmee naar de wijze der nieuwtestamentische apokriefen de lacunes van het Nieuwe Testament aan. De pseudo-Jacobus staat echter, ondanks alle goede bedoelingen, op één lijn met de even goedbedoelende falsificator van de Acta Pauli, met dit verschil dat déze ouderling ontdekt werd, terwijl de gestalte van de schrijver

---

[1] Zie boven blz. 21 vlg.

van het P.J. in nevelen gehuld blijft en wel nimmer zal ontdekt worden.[1] De genealogische hypothesen van Tischendorf en de vroegere roomskatholieke apologetiek zijn verloren moeite geweest.[2] Het z.g. Protevangelie van Jacobus is een fictie, zij het een in artistiek opzicht buitengewoon fraaie fictie.

[1] Tert., *De bapt.* 17.

[2] C. Tischendorf, *De evangeliorum apocryphorum origine et usu*, 1851, p. 165–175 (namen van Joachim en Anna kunnen authentiek zijn, einde tweede eeuw nog bekend). Al. Janssens, *De heilige maagd en moeder Gods Maria*, I Het dogma en de apocriefen, 1926, p. 108–111 (authentieke overlevering der namen is mogelijk; zijn eigenlijke argument is echter een „intuïtie"). „Het is door een intuïtie van haar geloof dat de Heilige Kerk met zekerheid weet dat de Moeder des Heren geboren is in een heilig huisgezin". Met dit laatste kunnen wij geredelijk instemmen zonder er één stap mee verder te komen inzake de problematiek van het P.J.

GROET EN ZEGEN

DOOR

W. F. GOLTERMAN

Amsterdam

1. *Bijbels en kultisch gebruik*

In zijn terecht beroemd geworden boek „Messe und Herrenmahl" voert Lietzmann [1] ons naar een samenkomst van de gemeente van Corinthe. Er wordt een brief van Paulus voorgelezen en tegen het einde klinkt het plechtig: „Groet elkander met de heilige kus. U groeten al de heiligen." De Corinthiërs geven elkaar de vredeskus. Dan wordt het slot van de brief gelezen: „de genade van de Heer Jezus Christus en de liefde Gods en de gemeenschap des Heiligen Geestes met u allen". De gemeente antwoordt: „en met uw geest". De brief is uitgelezen – de maaltijd des Heren begint.

De gedachte, dat het slot van een brief de overgang vormt van het voorlezen naar de eucharistieviering, is door meerdere theologen overgenomen. Cullmann [2] b.v. meent dat de vele stereotype en plechtige formules voor groet en zegen verklaard kunnen worden uit het gebruik in de gemeentevergaderingen. Hij ziet in de beginformules de vermoedelijke aanvangsformules van de diensten, terwijl de slot-zegenformules als Gal. 6:18, 1 Cor. 16:23, 2 Cor. 13:13, Filip. 4:23, Openb. 22:21 dan de overgang naar de broodbreking gevormd zouden hebben. De schrijvende apostel zou bij het opstellen van zijn brief de verzamelde gemeente in de geest voor zich gezien hebben en hij weet dat zijn brief zal worden voorgelezen. De slotformules komen inderdaad in oude liturgieën als begin van de avondmaalsviering voor, maar toch blijft het m.i. een vraag of Cullmann's hypothese juist is. Dat er verband bestaat lijkt niet onmogelijk, maar het blijft de vraag of Paulus een reeds bestaande liturgische traditie heeft overgenomen dan wel juist een traditie heeft geschapen. Ook is de apostel er niet altijd zo zeker van dat zijn brief zal worden voorgelezen (1 Thess. 5:27), terwijl hij Col. 4:16 uitdrukkelijk vraagt om, wanneer (ὅταν) de brief in deze gemeente is voorgelezen, er voor te zorgen dat dit ook in Laodicea gebeurt en men de brief aan Laodicea ook te Colosse zal voorlezen. Intussen neemt Kurt

---

[1] H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, 1926, p. 229.

[2] O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 1950^2, p. 25vv.

Frör [1] de hypothese van Cullmann over en hij voegt er aan toe, dat de formules vermoedelijk uit de dienst der ontvangende gemeenten zijn overgenomen. Paulus zou ze al ter inleiding en afsluiting van zijn mondelinge verkondiging der boodschap hebben gebruikt, zodat zij aan de gemeenten bekend waren. Ook de verbinding met de eucharistieviering brengt Frör ter sprake. Hij ziet in het slot van 1 Corinthiërs daarvoor een rij van tekenen: de opwekking tot de heilige kus (16:20), het anathema (v. 22), het maranatha (v. 22), de groet, „de Heer zij met u" (v. 23). Sommige dezer tekenen zijn te vinden in de avondmaalsliturgie der Didache, terwijl deze liturgie in de gehele oude kerk met de heilige kus en een groet, gewoonlijk in de vorm van 2 Cor. 13:13, aanvangt. Met Lietzmann en Cullmann concludeert Frör, dat Paulus vermoedelijk brokstukken der oudste liturgie gebruikt heeft, omdat hij weet dat na de voorlezing van zijn brieven de avondmaalsviering volgt.

Wat wordt nu bedoeld met de *zegen*, een begrip dat gewoonlijk meer voor het slot van de dienst gebruikt wordt, maar in wezen niet qualitatief anders is dan de *groet*, hetzij bij de aanvang, hetzij in het verloop der liturgie? Wat vinden wij hieromtrent in de Bijbel? Bij zegen (of vloek) wordt gedacht aan het toebidden of overdragen van een zekere macht Gods, waarbij van een intermediair gebruik gemaakt wordt, nl. van het woord of het gebaar (handoplegging) of van beide (Marcus 10:16). Ik denk b.v. aan Gen. 27:27–29 (Jacobs ontstolen zegen, die toch niet meer te achterhalen is, v. 35, omdat het woord scheppende kracht heeft), Gen. 48:14 (handoplegging op Efraïm en Manasse), aan de zegen door Melchizedek (Gen. 14:19), Mozes (Deut. 33:1vv.), Salomo (1 Kon. 8:14, 55), Aäron (Lev. 9:22v.), gegeven of door priesters te geven (Numeri 6:22–27).

Opvallend is het [2], dat God zelf de Gezegende genoemd wordt (baruch, benedictus, Eph. 1:3, Marc. 14:61), hetgeen overgedragen wordt op de Messias (Ps. 118:26, geciteerd Luc. 13:35, Matth. 23:39; 21:9 paral.). Maria krijgt deel aan deze zegen (Luc. 1:42, 28).

Niet alleen personen, maar ook zaken worden gezegend. Zo zegent de Heer het brood bij de maaltijd, d.w.z. Hij spreekt de eulogia daarover uit (Marc. 6:41) en dit betekent, dat God de gezegende wordt genoemd, de gever van alle dingen. Aan het nemen en breken van het brood en het uitspreken van de zegen herkennen de Emmaüsgangers de Opgestane (Luc. 24:30, 31). Wat voorts opvalt, is

[1] Kurt Frör, *Salutationen, Benediktionen, Amen in Leiturgia*, deel II, 1955, p. 572v.
[2] Zie εὐλογέω en εὐλογία in G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, II, p. 751vv.

de wederkerigheid van de eulogia. Enerzijds de zegen van God, de Vader of de Zoon, anderzijds de teruggave van deze eulogia in de dankzegging of eucharistia der gemeente. Als de gemeente God zegent of God de Gezegende noemt, is dit een loven en prijzen Gods. Toegepast op het kultisch gebruik, krijgen wij hier de wisselwerking, de dialektiek van schenken en teruggeven, die zo typerend is voor de liturgie. God zegent, maar Hij verwacht een antwoord, de dank voor het ontvangene, de wijding aan Hem in dankbare aanvaarding: wij offeren U het Uwe uit het Uwe. Deze wisselwerking is prachtig uitgebeeld in Jezus Sirach 50:22–26. Van de hogepriester Simon wordt gezegd, dat hij bij het heengaan de handen uitstrekte over de gehele gemeente, de zegen des Heren gaf met zijn mond en haar heil in Zijn naam toewenste. Dan bad zij weder en nam de zegen van de Hoogste aan, sprekende: dankt nu allen God, die grote dingen doet aan alle einden... Hij geve ons een vrolijk hart en verlene altoos vrede... dat Zijn genade gestadig bij ons blijve en Hij ons verlosse zolang wij leven. Van Stempvoort [1], die op deze tekst wijst, merkt op, dat in Luc. 24:50–53 volledig teruggevonden wordt, wat Jezus Sirach als beschrijving van een tempeldienst uit de voor-christelijke tijd geeft. Jezus hief de handen omhoog (d.i. een technische term voor het geven van de priesterlijke zegen) en zegende hen. Als Hij dan van hen is heengegaan, keren zij terug en dan wordt (lovende God) de eulogia teruggegeven. Nu is het merkwaardig dat enkele handschriften en verscheidene latijnse vertalingen hieraan toevoegen: προσκυνησαντες αυτον, een toevoeging in de Statenvertaling overgenomen.

Hoewel de toevoeging thans gewoonlijk wordt afgewezen, bewijst zij hoezeer liturgisch gebruik hier samenhang zoekt met de proskynese, zodat Van Stempvoort schrijft: de nieuwe gemeente ligt in proskynese voor haar zegenende hogepriester en geeft deze zegen terug.

Wat vinden wij in de oude liturgieën? In de Traditio apostolica van Hippolytus [2] worden na de vredeskus de offergaven door de diakenen aan de zo juist gewijde bisschop gebracht. Deze legt samen met de presbyters de handen daarop en zegt: „Dominus vobiscum", waarop gerespondeerd wordt: „et cum Spiritu tuo", gevolgd door het Sursum Corda.

Over het origine en de betekenis van deze dialoog heeft W. C. van

[1] P. A. van Stempvoort in *Kerk en Theologie*, juli 1957, p. 157.
[2] Teksten zijn te vinden in Joachim Beckmann, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, 1956.

Unnik[1] een instructief artikel geschreven, waarop ik verderop terugkom.

De Clementijnse liturgie in de Constitutiones apostolorum, boek VIII, vermeldt het citeren van 2 Cor. 13:13 met responsie voor de preek. Na de preek volgt een gebed voor de catechumenen, eindigend met een oproep van de diakenen: κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε, waarna de bisschop een gebed over hen uitspreekt. Dan worden zij met een zegenbede heengezonden. Hetzelfde geschiedt met de bezetenen, de verlichten en de boetelingen. Als deze groepen, die niet tot de tafel mogen toetreden, zijn weggegaan, volgt een voorbede, waarna de bisschop zegt: ,,de vrede Gods zij met u allen''. De gemeente antwoordt: ,,en met uw geest''. De diaken wekt op elkaar met de heilige kus te groeten. Vóór de praefatie wordt de zegen uit 2 Cor. 13:13 gesproken. Op de anamnese en epiklese volgen nieuwe voorbeden, waarna de bisschop nog vóór de elevatie, nogmaals de vrede Gods toebidt (met responsie). Na communie en dankzegging roept de diaken de gelovigen op tot het ontvangen van de zegen, die door de bisschop niet in een der bekende formules, maar als gebed wordt uitgesproken.

Wij wenden ons weer naar westerse liturgieën. De gallikaanse mis is bekend o.a. uit een brief, toegeschreven aan de heilige Germanus, geciteerd in ,,Origines du culte chrétien'' van L. Duchesne (1898)[2] en bevat t.o.v. de zegen de volgende woorden: ,,benedictionem vero populi sacerdotibus fundere Dominus per Moysen mandavit... Propter servandum honorem pontificis sacri constituerunt canones ut longiorem benedictionem episcopus proferret, breviorem presbyter funderet, dicens: ,,Pax, fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum''. De zegen tegen het einde van de dienst is evenals in de Clementijnse liturgie een gebed.

In de Ordo romanus primus komt een eigenaardig stuk voor. Bij het heengaan vragen de de paus assisterende bisschoppen: ,,iube, domne, benedicere''. De paus antwoordt: ,,benedicat *nos* dominus'', beantwoord met een ,,amen''. Hierna vragen priesters, monniken, de scola, acolythen, milites draconarii (vaandeldragers) en alle andere groepen hetzelfde. Het is een hoffelijkheid, meent Dix [3], dat de paus *nos* zegt. Dit zegenen heeft niet meer voor het altaar plaats, maar tijdens de gang naar de sacristie. Het volk buigt voor de opper-

---

[1] W. C. van Unnik, *Dominus Vobiscum in New Testament Essays*, Studies in memory of T. W. Manson, 1959, p. 270–305.

[2] Quellen, p. 77 en 107.

[3] Gregory Dix, *The shape of the liturgy*, 1949[4], p. 522.

priester, als hij passeert; hij antwoordt met het geven van de zegen, een kruis slaande. In de elfde eeuw beginnen ook bisschoppen en priesters bij hun teruggang van altaar naar sacristie te zegenen.[1] De gewoonte verbreidde zich vanuit Frankrijk langzaam aan verder. De bisschoppen zingen de zegen, de priesters zeggen hem, ook nu nog, na een overigens gezongen mis. Deze gewoonte is volgens Dix een bewijs, dat de zegen geen deel uitmaakt van de gewone dienst, maar behoort tot semi-private devoties, zoals ook het lezen van Johannes 1:1–14 aan het einde van de mis en zoals de voorbereiding. Het eigenlijke einde is het „ite missa est" door de diaken na de communie gesproken. Pas vanaf de twaalfde eeuw wordt de zegen vanaf het altaar gegeven. Sinds lang is er verschil gemaakt tussen de formules die de bisschoppen en de priesters gebruiken. De bisschop zegt: „sit nomen Domini benedictum"; de priester: „benedicat vos omnipotens Deus, Pater et Filius et Spiritus sanctus".

Vanaf ongeveer de twaalfde eeuw is ook in verschillende missen de trinitarische aanvangsformule aanwijsbaar: „in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti". Pas in de veertiende eeuw vinden wij deze formule op de huidige plaats.

De liturgie naar Chrysostomus[2] kent verscheidene momenten, waarop de diaken de priester om een zegen vraagt. In de proskomidie b.v. zegt de diaken: „εὐλόγησον δέσποτα", waarop de priester antwoordt: „εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν πάντοτε νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν." Dit wordt herhaald bij het gereedmaken der gaven en van het reukwerk, voorts bij het begin der „kleine intocht", en over de kathedra. Voor de praefatie wordt 2 Cor. 13:13 gezongen waarbij de priester het volk zegent. Gezegend worden het brood en de kelk. Tegen het slot van de dienst zegent de priester allen met de woorden: „εὐλογία Κυρίου καὶ ἔλεος αὐτοῦ ἔλθοι ἐφ' ὑμᾶς τῇ αὐτοῦ χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ πάντοτε νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων."

Wat de protestantse liturgieën betreft, vinden wij al bij Luther een versobering. In de Formula missae et communionis van 1523 wordt de zegen uit Numeri 6:24–26 of uit Psalm 67:7b, 8 gegeven. De duitse mis kent alleen de aäronitische zegen*bede*. De paulinische formule 2 Cor. 13:13 komt voor als kanselgroet voor de preek. De agenda der Evangelisch lutherse kerken in Duitsland van na de tweede wereldoorlog noemt als kanselgroet daarnaast 1 Cor. 1:3 en

[1] Jean de Puniet, *De liturgie der mis*, 1942, p. 278.
[2] Quellen, p. 41.

Openb. 1:4. Ook hier blijkt hoezeer groet en zegen ident zijn. De slotzegen uit Numeri blijft. Ook Zwingli kent deze vorm, zij het enigszins verkort. De kerken van het Gereformeerde protestantisme hebben een voorkeur voor het zgn. adjutorium als votum gevolgd door een groet en laten gewoonlijk voor het slot van de dienst de keuze tussen Numeri 6 of 2 Cor. 13:13. „Vrije kerken" zijn niet gewoon een voorschrift te geven. Het doopsgezind kanselboek noemt (overigens vrijblijvend) als votum het adjutorium (eventueel met groet) of de trinitarische formule. Als zegen wordt 2 Cor. 13:13 genoemd.

In de anglicaanse diensten komt, evenals in meer uitgewerkte lutherse of hervormd-oecumenische diensten, een herhaald: „de Heer zij met u" met responsie voor. Het einde van de holy-communiondienst luidt: „the peace of God, which passeth all understanding, keep your hearts and minds in the knowledge and love of God and of His Son Jesus Christ our Lord: and the blessing of God Almighty, the Father, the Son and the Holy Ghost, be amongst you and remain with you always. Amen". Maar het eind van de getijdendiensten, morgen- en avondgebed, is 2 Cor. 13:13 met een wijziging: „be with *us* all evermore".

2. *Inhoud van groet en zegen*

Omtrent de inhoud van groet en zegen zij verwezen naar een tweetal uitdrukkingen uit het Oude Testament, die onderling verwant zijn en oorspronkelijk niet voor kultisch gebruik bestemd waren. Het zijn juist woorden die in het dagelijkse leven voorkomen. In de eerste plaats noem ik de groet, het shalom: vrede zij met u. Deze groet wordt Richteren 19:20, gezegd door een oude man in Gibea tot een vreemdeling. In 1 Sam. 25:6 geeft David zijn mannen die naar Nabal zullen gaan, dezelfde groet mede. In de uitzendingsrede Matth. 10:12v. draagt Christus Zijn discipelen op de vredegroet te geven. In Johannes 20:19, 21, 26 spreekt de Heer zelf de vredegroet uit. Vervolgens vinden wij de uitdrukking, „de Heer zij met u", b.v. Richteren 6:12 (de engel tot Gideon), Ruth 2:4 (Boaz tot de maaiers), 1 Sam. 17:37 (Saul tot David), Luc. 1:28 (de engel tot Maria), 2 Thess. 3:16 (tot de gemeente, volgend op de tekst: „en Hij, de Heer des vredes, geve u de vrede, voortdurend, in elk opzicht").

De termen uit oud Israël zijn dus in de christelijke gemeente overgenomen en worden ook in de dienst gebruikt. Moeilijk valt het een

onderscheid tussen groet en zegen te maken want in wezen is iedere groet een zegen zoals duidelijk blijkt uit de tekst Matth. 10:12v. en ook volgt uit de kracht van het woord naar semitisch inzicht. Frör [1] wijst hierbij op een eigenaardige ontwikkeling bij Paulus. De wortel van de groet- of zegenwoorden blijft het joodse shalom maar zij ,,enthalten zwar deutliche Anklänge an die griechische Gruszformel chairein''. Er heeft een inhoudelijke verdieping plaats van de formule door de inhoud van de christelijke boodschap die χάρις is. Het sola gratia van Ephez. 2:1–10 leidt tot de samenvoeging van charis en eirene d.w.z. van het forensische van de verzoening en de toestand die voor de mens tengevolge van de verzoening ontstaan is door het geloof. Deze toestand is het gevolg van het feit dat de vijandschap van de mens tegenover God is opgeheven doordat God Zich in Christus met de mens heeft verzoend en deze dus weer in gemeenschap met zijn hemelse Vader staat. Zo betekent ,,de Heer is met u'' de grond van de vrede. Het komt voor dat de eerste formule in een bepaalde ritus afwisselt met de tweede formule op dezelfde plaats in een andere liturgie. In de Clementijnse liturgie zegt de bisschop vóór de praefatie en vredeskus 'Η εἰρήνη τοῦ Θεοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν', terwijl de Traditio apostolica van Hippolytus hier heeft: ,,Dominus vobiscum''. Het westen behield dit laatste maar dit werd later indien het Gloria gezongen wordt, voor een celebrerende bisschop vervangen door ,,pax vobiscum''.

Zien wij naar de slotwoorden van de nieuw-testamentische brieven, dan vinden wij Rom. 15:33 ,,de God des vredes zij met u allen'' maar de meeste brieven van Paulus vatten het heil samen in b.v. ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν (1 Cor. 16:23, Gal. 6:18, Ephez. 6:24, Philip. 4:23, Colos. 4:18, 1 Thess. 5:28, 2 Thess. 3:18 en hoewel de brief tot één persoon gericht is, ook 1 Tim. 6:21, 2 Tim. 4:22, Titus 3:16). In 2 Tim. gaat vooraf: ,,ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματός σου''. Uitgebreider maar niet anders van inhoud is 2 Cor. 13:13, terwijl ook 1 Cor. 16:24 nog een uitbreiding heeft. Ook Hebr. 13:25 en Openb. 22:21 spreken weer over de charis. De 1e brief van Petrus en de 3e van Johannes eindigen weer met ,,vrede zij u''.

Wij kunnen concluderen dat het verschil tussen groet en zegen niet inhoudelijk maar slechts functioneel is. De groet is het kerygma, dat God gemeenschap met de mens wil hebben en hem vrede wil schenken, anders gezegd: dat de Heer tegenwoordig wil zijn. In onze samenleving is de groet sterk vervlakt. Wie denkt na over wat hij

[1] Frör, *t.a.p.*, p. 571.

eigenlijk zegt met „goedendag", „grüsz Gott" of „adieu"? Toch betekent iemand groeten te kennen geven, dat men met de ander in gemeenschap wil treden. In Frankrijk schijnt de gewoonte te bestaan, dat een man of jongen een vrouw of meisje niet groet, voordat zij hem eerst gegroet heeft. Het hangt immers van haar af of zij – zij het nog zo oppervlakkig – contact met hem wenst. De eerbied voor de vrouw vereist dat een eventueel contact van haar uitgaat.

Ik meen dat het diepe zin heeft dat de dienaar de liturgie begint met het overbrengen van Gods groet aan de gemeente. God handelt door de gemeente samen te roepen, de gemeente beantwoordt Gods roepstem door te vergaderen. Aan God komt het toe duidelijk te maken dat er gemeenschap tussen Hem en de gemeente zal zijn. Aan het Hoofd der gemeente komt het toe haar Zijn tegenwoordigheid te beloven. Want de gemeenschap Gods is de tegenwoordigheid des Heren. De gehele liturgie staat onder het teken van de eschatologie, zij is in het kort een herhaling van advent, incarnatie, leven, lijden en dood des Heren, opstanding en hemelvaart, uitstorting van de Geest en verwachting van de parousia. De engel groet Maria, dat is het begin. Daarom de groet in de aanvang, verkondiging van de naam, van de hulp, opsomming van de heilsgaven Gods als genade, vrede. Deze begroetingen, uiteraard ten nauwste verbonden met Christus' tegenwoordigheid, zijn meer dan slechts woorden omdat wat God zegt, werkelijkheid wordt mét Zijn spreken. De functie van de groet is dus de aankondiging van de Tegenwoordigheid, die beloofd is (Matth. 18:20, 28:20 enz.).

Hier moet ik terugkomen op het artikel van Van Unnik. Hij maakt bezwaar tegen de identificatie van het woord „Heer" in de term „de Heer met u" met Jezus Christus omdat Jezus van de aarde is heengegaan en thans in de hemel verheerlijkt is.

Deze gedachte komt ook bij Calvijn voor t.o.v. de praesentia realis, zie Institutio IV; 17; 16, 19, 35). De meeste personen van wie in de Bijbel verklaard wordt, dat de Heer met hen was, waren, zoals een analyse van tal van teksten aantoont, begiftigd met de Geest Gods (p. 285). „This 'being of God with the Christians' is the present reality of the Holy Spirit in the Church" (p. 291) De Heer, in de onderhavige term bedoeld, is niet zo zeer de Vader of de Zoon; gedacht is aan de openbaring van de Heer in de Geest, concludeert schrijver op p. 293. Tegen deze opvatting heb ik ernstig bezwaar. In de eerste plaats identificeert Paulus Christus de Kurios met de Geest, (2 Cor. 3:17) die overigens slechts „uit het Zijne zal nemen"

(Joh. 16:13vv.). Zijn de personen der Triniteit te scheiden? Vervolgens herinner ik aan de belofte van Christus, het Hoofd der Kerk, om in haar tegenwoordig te zijn, bij de verkondiging van het Woord en de uitreiking van brood en wijn. Tenslotte stel ik de vraag of het argument omtrent de onmogelijkheid van Christus' tegenwoordigheid na de hemelvaart niet op een te rationalistische gedachtengang berust, die tekort doet aan het mysterie van de tegenwoordigheid, waarvan het dát wel maar het hóe niet verstaan kan worden.

Wij nemen de lijn der besprekingen weer op. De zegen nu bedoelt de tegenwoordigheid des Heren en de daardoor geschonken vrede mede te geven in het dagelijkse leven. Dit is ook de betekenis van de zegening onder handoplegging der kinderen (Marc. 10:16). Door de zegen wordt een mogelijke isolatie van de eredienst verbroken, hij wijst op de continuïteit van eredienst en leven, op de liturgie als redelijke eredienst, een levend, heilig en Gode welgevallig offer (Rom. 12:1). Van der Leeuw [1] wijst ook hierop met zijn woord: ,,wie gelovig de zegen ontvangt, draagt iets mee naar huis''. De zegen legt Gods genade op de gemeente als waarborg, dat de eredienst ook buiten de kerk wordt voortgezet. Zo zegt ook Peter Brunner [2] dat de zegen aan het eind van een handeling staat, op de drempel van een afscheid, en nu worden de gezegenden weggezonden in een nieuwe situatie, voor een nieuwe opdracht. Ook de zegen bij de confirmatie, het huwelijk, de ambtsordinatie, veroorzaakt tegelijk een nieuwe werkelijkheid, nieuwe gaven, een nieuwe opdracht.

De groet en de zegen be-teken-en dus de tegenwoordigheid des Heren, hetgeen ook wordt uitgedrukt door de ,,Naam''. Miskotte [3] merkt op ,,alles hangt aan de presentie en de daadwerkelijke creatie van Jhwh. De essence van het geheimenis van de Naam is te zoeken in de verbinding van het goddelijk-onthevene *in* het menselijk-nabije, van het oneindig apriori *in* de gang der eeuwen, van het eeuwig-geldig gehalte des heils *in* de gestalte, wonderen en tekenen''. En dit alles wordt geproclameerd en verwerkelijkt in de groet voor de dienst en de zegen voor het leven in de beklemmende-verrukkende presentie des Heren, die uit genade vrede schenkt. Uw naam is over mij uitgeroepen, Heer, zegt Jeremia (15:16). Het beklemt hem mateloos want God legt *beslag* op hem en het verrukt hem want *God* legt beslag. Ook zegt God tot Mozes, als Hij hem voorschrijft hoe de

---

[1] G. van der Leeuw, *Liturgiek*, z.j., p. 195.
[2] Peter Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienste*, in Leiturgia I, 1954, p. 201.
[3] K. H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, 1956, p. 135, 141.

priesters de zegen zullen geven (Num. 6:22-27): „zo zullen zij Mijn naam op de Israëlieten leggen en Ik zal hen zegenen". De doop in de naam van Jezus of van de Drieëenheid is het teken van dit beslag op de persoon, die is medegeroepen en medebestemd om de Naam te heiligen.

Vervolgens vragen wij of de groet en zegen sacramenteel karakter hebben. Hoe komt het, dat het geven van een zegen expressis verbis aan het einde van een dienst, ondanks Numeri 6:22–27, ondanks 2 Cor. 13:13 en andere paulinische teksten, pas zo laat in de christelijke kerk in gebruik kwam? Wel hebben wij gezien dat 2 Cor. 13:13 vaak als kanselgroet of bij de overgang tussen de twee delen van de dienst, de woordverkondiging en de eucharistieviering, voorkomt. Dix heeft zich deze vragen ook gesteld en meent dat de zegen aan het eind pas in verschillende liturgieën verschijnt, wanneer het bijwonen van een dienst zonder zelf te communiceren voor de leken gewoonte wordt. Naarmate het communiceren in de latere middeleeuwen in de westerse kerk steeds minder gewoonte is geworden, zien wij de zegen aan het slot al meer naar voren komen, zoals wij die al hebben aangetroffen bij de wegzending van catechumenen, bezetenen, boetelingen enz. in de Clementijnse liturgie. Dix[1] wijst er nog op, dat waar Cranmer de eucharistische handeling zo radicaal heeft gewijzigd, het ook begrijpelijk is dat „a concluding blessing acquired great appropriateness". Ook Van der Leeuw[2] ziet in de behoefte aan de zegen het bewijs, dat men het sacramentele karakter van de eredienst beseft.

Resumerend citeer ik nog eens Frör[3]: „die epistolischen Salutationen des Neuen Testaments haben ihren 'Sitz im Leben' in der Liturgie des urchristlichen Gottesdienstes... dann müssen sie folgerichtig auch als Proklamationen des gottesdienstlichen Heilsgeschehens interpretiert werden. Eine der prägnantesten Formeln lautet: ...„ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν"... Der Kyrios, der hier angerufen wird, ist der auferstandene und erhöhte Herr, der in seiner versammelten Gemeinde gegenwärtig ist und an den ihre Doxologien, Akklamationen und Danksagungen gerichtet sind. Damit tritt die liturgische Salutation in die unmittelbare Nähe des Maranatha-Rufes: Der Herr ist nahe, d.h. er ist mitten unter uns als der Kommende. Dann will die Salutation nichts anderes sagen als dies: Die Gabe dieses jetzt unter uns gegenwärtigen Herrn, seine eschatolo-

---

[1] Dix, *t.a.p.*, p. 669. [2] Van der Leeuw, p. 195.
[3] Frör, p. 573v.

gische Heilsgabe soll euer sein. Sein endzeitliches Werk der Rettung und Neuschöpfung geschehe an euch!... Die Salutation... ist Zuspruch dieses Heils an die versammelte Gemeinde im Angesicht des Christus präsens et vivens''. Hiermede is precies het wezen van het sacrament aangegeven.

Als het om niet minder dan om de Tegenwoordigheid en het heil dat zij schenkt gaat, moet erkend worden, dat hierover niet kan worden beschikt en dat dus een epiklese nodig is. Is de formule ,,in de naam des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes'' niet in wezen *de* epiklese? Jezus heeft gezegd: ,,tot nog toe hebt gij niet om iets gebeden in Mijn naam; bidt en gij zult ontvangen, opdat uw blijdschap vervuld zij'' (Joh. 16:24). Is de consequentie van het voorafgaande, dat bij een groet of zegen alleen de optativus en niet de indikativus gebruikt mag worden? Is de zegen in overeenstemming met de genadeverkondiging meer proklamatie, of voorbede, zoals Frör [1] stelt en schrijver dezes [2] vroeger ook heeft gemeend?

Ik heb daarmede geen vrede meer. Zeker, de gemeente kan de presentie slechts afbidden, zij hangt niet van de gemeente af omdat zij magisch over haar beschikken kan. Maar als de gemeente waarlijk in Christus' naam samenkomt, dan mag zij op grond van Zijn belofte verzekerd zijn van Zijn tegenwoordigheid en heilsgaven. Is het gebruik van de optativus niet een negeren van de belofte of een bewijs dat men die belofte niet ernstig opvat? Peter Brunner [3] meent, dat de gemeente, die om een zegen bidt, kleingelovig is en ongehoorzaam aan de overgedragen volmacht. De in groet en zegen tegenwoordige Heer maakt dit woord tot vehikel voor Zijn gaven. De groet is geen wens, maar een gave, die aanvaard of geweigerd kan worden. Het exhibitieve karakter van de zegen is duidelijk in Genesis 27:27 vv. te zien. Een werkelijke zegen is een indikativus, geen optativus. Dat is geen kwestie van magie, want de Drieënige handelt op grond van Zijn belofte in de zegen door middel van het Woord. De zegen is het opleggen van de Naam. Als naar Numeri 6 de Äroniden zegenen, betekent dit het leggen van de Naam op Israël en God neemt dit over, zegt Brunner. Terwijl A. Kuyper [4] spreekt over een zegenbede, zegt Van der Leeuw [5]: geen zegenbede of gebed maar gave Gods. De dienaar legt de zegen op; hij heft niet als een orante

---

[1] Frör, p. 591.
[2] W. F. Golterman, *Liturgiek*, 1951, p. 147.
[3] Peter Brunner, p. 200 v.
[4] A. Kuyper, *Onze eredienst*, 1911, p. 344vv.
[5] G. van der Leeuw, p. 195.

armen en handen omhoog, maar legt de handen op met benedenwaarts gerichte handpalmen. Hij deelt de zegen uit.

De zegen heeft dus exhibitief en niet precatief of significatief karakter, want de gemeente mag, ja moet vertrouwen dat God Zijn belofte houdt. Als men zo deze dingen stelt, springt vanzelf het verband, of liever de verwantschap met de absolutie naar voren. Zo spreken Frör [1] en Brunner [2] over zegen en absolutie als „Verdichtung" van het evangelie. Dat de Heer met mij wil zijn, betekent dat de zegen des Heren mij geldt. De zegen is in de zekerheid der verhoring uitgesproken, in de volmacht van Christuswege.

Weliswaar is er in het N.T. geen uitdrukkelijke volmacht tot zegenen gegeven, maar Jezus, die zelf de discipelen zegende (Luc. 24:50) gaf ook deel aan de volmacht: „wie in Mij gelooft, de werken die Ik doe, zal hij ook doen" (Joh. 14:12). Anders geformuleerd: is Jezus Christus niet het subject van alles wat de gemeente doet of in haar opdracht door bepaalde ambtsdragers laat doen? En al is er dan geen uitdrukkelijk mandaat om een zegen uit te delen, de nauwe verwantschap met de absolutie, waarvoor zulk een volmacht wel bestaat (Matth. 16:19, 18:18, Joh. 20:23) wijst m.i. wel degelijk in deze richting. Want de zegen omsluit de presentie en de vrede, die immers berust op verzoening en vergeving van zonden.

---

[1] Frör, p. 591.
[2] Peter Brunner, p. 199.

MEDEDELING

DE BEWENING VAN NADAB EN ABIHU

In heb indertijd in dit Tijdschrift (11e jaargang, pag. 296) gewezen op het voortbestaan, in het hedendaagse Jodendom, van riten, die niet vermeld worden in Bijbel en Talmoed, maar toch hun oorsprong schijnen te hebben in vóórbijbelse tijden. Tot deze soort van riten behoort wellicht ook de volgende.

De zg. Babylonische Joden, woonachtig in of afkomstig van Midden- en Zuid-Irak, bewenen ieder jaar, op de Grote Verzoendag, de dood van Nadab en Abihu, de beide zonen van Aäron. Zoals bekend, begint de pericope voor de ochtenddienst in alle synagogen met de woorden: „De Here sprak tot Mozes, na de dood van de beide zonen van Aäron, die gestorven waren, toen zij voor het aangezicht des Heren waren genaderd" (Lev. 16:1). Vóórdat nu de Wetsrol geopend wordt, treedt, in de Babylonische synagoge, de rabbijn naar voren en leest uit de *Zohar* een passage voor, waarin de volgende reden wordt gegeven voor het feit, dat juist deze pericope is gekozen voor de lezing op Jom ha-Kippoeriem. Ieder, die treurt om de dood van de zonen van Aäron en tranen vergiet om het verlies van deze vromen, omtrent hem is gezegd: Uw ongerechtigheid zal wijken en uw zonde zal vergeven zijn (Jes. 6:7). Méér nog – zijn zonen zullen niet sterven bij zijn leven.

Teneinde de tranenvloed bij de gemeente op te wekken, wordt nu door de voorzanger een klaaglied aangeheven, dat gedicht is door de bekende Baghdadse rabbijn *Sasòn Mordochai Mosjèh* (1747–1830) en dat aanvangt met de woorden:

Verhoor mij, die huiverend vóór U treedt en luidkeels weent,
Bij het voorlezen van „na de dood van de beide zonen van Aäron."

Daarna treedt de „kohèn" naar voren en leest op treurige toon de eerste verzen van de pericope voor.

Het gebruik, de dood van Nadab en Abihu te bewenen, is enkel bewaard gebleven bij de Babylonische gemeenten. Maar het valt niet te betwijfelen, dat dit gebruik ook in andere gemeenten bekend is geweest. De musicoloog *A. Z. Idelsohn* spreekt in zijn werk Jewish Music de veronderstelling uit, dat de bizondere cantillatie, die de Asjkenazische synagoge kent voor de Torah-lezing op de Hoge Feestdagen (Nieuwjaar en Verzoendag) ook berust op de bovengenoemde Zoharplaats. In het Machzor volgens de liturgische ritus van Asjkenaz, dat in 1550 in Saloniki gedrukt is, staat bij onze pericope een tekentje, dat erop wijst, dat een bizondere cantillatie gebezigd moet worden. Idelsohn meent, dat hiervoor de cantillatie van het boek Job gekozen werd, zoals die in zwang is bij vele gemeenten op 9 Ab, de nationale treurdag. Deze melodie zou bij uitstek geschikt zijn, tranen op te wekken. Later werd deze cantillatie gebruikt voor alle Torahlezingen op de Hoge Feestdagen en werd de oorspronkelijke bedoeling vergeten.

Het lijkt mij niet onmogelijk, dat de hier beschreven jaarlijkse bewening van de zonen van Aäron een relict is van een oude „heidense" rite. Monotheïstische wetgevers uit de Bijbelse en Talmoedische periode verbanden het gebruik, maar het bleef illegaal voortleven, totdat het tenslotte in een nieuwe vorm gejudaïzeerd werd.

In de tweede helft van de regenloze Oost-Mediterrane zomer verdort alle kruid van het veld. De natuur, of de natuurgod, is gestorven. Het magische middel der bewening kan hem, Tammoez of Adonis of Attis, tot het leven terugroepen. Vanaf de midzomer tot de herfst wordt Tammoez in allerlei riten beweend. In de vijfde maand worden tranen vergoten (Zach. 7:3) en het orthodoxe Jodendom doet dit nog steeds, hoewel dit heden ten dage in verband gebracht wordt met de verwoesting van Jeruzalem. Zeven weken later valt de „Vastendag van Gedaljah", naar de woorden van de Talmoed ook een treur wegens de dood van een „rechtvaardige". Het is nauwelijks aan te nemen, dat de moord op de landvoogd (hoevele moorden zijn er niet gepleegd in de geschiedenis) de werkelijke reden tot deze hardnekkig in ere gehouden vasten- en treurdag is. Dan volgt op 10 tisjrie de rouw om Nadab en Abihu. Op 22 of 23 tisjrie (de moderne „Vreugde der Wet") kent de Hoogduitse synagoge een bewening van Mozes, waarvoor vele *pajtaniem* dichterlijke bijdragen hebben geleverd. Het gebruik moet ook bij de Sefardiem hebben bestaan (vgl. Ibn Ezra Genesis 46:23). Het is waarschijnlijk, dat al deze beweningsriten overblijfselen zijn van de magische treurriten voor Tammoez, die ook bij de profeet Ezechiël vermeld worden.

Er is echter nog een andere mogelijkheid. De dood van Nadab en Abihu kan ook gezien zijn als een „melech"-offer, het cultisch ter dood brengen van de koning of de prins, ter verzoening van hogere machten. Mesa, koning van Moab, offert zijn eerstgeboren zoon en daardoor wordt de toorn der goden van hem afgewenteld en treft nu de belegeraars, die moeten aftrekken (2 Kon. 3:27). Jericho wordt herbouwd en de eerstgeboren zoon van Hiël wordt als bouwoffer gebracht (1 Kon. 16:34, Targoem t.p.). Het verhaal in Leviticus brengt de dood van de zonen van Aäron in verband met een orakel: „Ik moet geheiligd worden door (de dood van) die Mij nastaan" (10:3) en de ongewone werkwoordsvorm „bekorbatham" (16:1) staat misschien voor een oudere lezing „behakrabatham".

De magische kracht van tranen is van een plaats in de Psalmen bekend (56:9). Vergoten tranen werden in een zakje, „nod" geheten, verzameld en naar het heiligdom gebracht. Wellicht is ook het woord „sifrah" in hetzelfde psalmvers de naam voor een soort buidel, waarin men de tranen bewaarde. De Talmoed leert, dat, indien alle hemelpoorten gesloten zijn, de Poort der Tranen nog open blijft. In sommige gebedenboeken vindt men, bij bepaalde gebeden, de liturgische aanwijzing: „hier weint man".

Zo kunnen synagogale gebruiken uit het heden voor de theoloog een studie-object betekenen, dat bijdraagt tot een goed begrip van oude riten.

Jeruzalem M. J. Perath

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion, Lectures in the Phenomenology of Religion.* With an Introduction by H. Kraemer. Translated by J. B. Carman. The Hague, Martinus Nijhoff, 1960. XXV and 532 pages. f 28,50.

Wijlen Professor Kristensen heeft dit boek niet voor de druk bestemd. Het is uitgegeven, en wel in een wereldtaal, om zijn inzichten ook daar bekend te maken, waar zij tijdens zijn leven niet zijn doorgedrongen. Hier te lande zal niemand eraan twijfelen dat de publicatie van deze papieren in alle opzichten toe te juichen is, en wie er nog aan mocht twijfelen vindt in de fraaie inleiding van zijn leerling, Prof. Kraemer, een typering van persoon en werk van Kristensen die hem slechts zal kunnen overtuigen.

Na een algemene inleiding over godsdienstphenomenologie, over het „heilige'' en twee typen van godsdienstige oriëntatie, volgen drie delen: het eerste handelt over cosmologie, het tweede over anthropologie, het derde over cultus. Een lijst van geschriften van Kristensen, 6 bladzijden met noten en een algemene index van 24 bladzijden sluiten het werk af.

Het boek is dus in de eerste plaats voor het buitenland bestemd. In dit Nederlandse tijdschrift zal echter bovenal gelet worden op wat voor de Nederlandse lezer van belang kan zijn. Welnu, het is echt een levenswerk, van iemand, die met hartstochtelijke toewijding, en toch met zelfbeheersing, rustig, consequent en overtuigd, een zeer groot gebied in alle richtingen, ook en vooral principieel heeft doorvorst. Wijsheid, gevoeligheid, onbevooroordeeldheid, men voelt ze op iedere bladzijde aan. De kritiek kan soms scherp zijn, maar zij wordt gedragen door edele motieven, met name de grote eerbied die de schrijver koesterde voor de gegevens, voor de gelovige, en voor de bovenaardse machten. Het is een diep ernstig boek; het leidt de lezer ongemerkt tot zelfonderzoek; het is een wetenschappelijk boek, dat ondanks zijn kennelijke objectiviteit de lezer toch een persoonlijke boodschap brengt en hem met de godheid confronteert.

Gemakkelijk is het lezen niet. Dat ligt aan de materie, maar ook aan de aard van het boek, dat immers niet geheel voldragen ter wereld is gekomen. Het ontbreekt niet aan uitspraken, die aanvankelijk intrigeren, ja in moeilijkheden brengen, en die pas op de duur, bij voortgezette lectuur, tot helderheid komen. Want, al vormen Kristensens opvattingen een zeer hecht samenhangend geheel, de lezer moet toch vaak zelf de synthese opbouwen. Doet hij dat, en het is een grote voldoening het te doen, dan bemerkt hij, dat het geheel berust op enige basis-gedachten, die met aandrang herhaald worden. Een dier onuitgesproken grondgedachten is die van de principiële eenheid van het menselijk geslacht; een ander (en deze wordt herhaaldelijk te berde gebracht) is die van het

absolute leven, dat zich met name in de dood manifesteert. Ik meen, dat het boek aan kracht nog zou hebben gewonnen, indien deze en dergelijke essentiële gedachten aan de aanvang systematisch waren besproken. De bestudering van verschijnselen, en dus ook de godsdienstphenomenologie, wijst steeds toch achter die verschijnselen op hun zin en samenhang. Dat doet Kristensen natuurlijk geregeld, maar het geschiedt wat terloops. En dit zal wel een gevolg zijn van de wijze van ontstaan van het boek.

Men kan zich ook afvragen, of de titel van het boek wel juist is. Deze gewaagt van godsdienst in het algemeen. Maar het is wel opmerkelijk, dat de grote hedendaagse wereldgodsdiensten slechts zo nu en dan ter illustratie worden vermeld. In werkelijkheid gaat het steeds over antieke religies, en dan nog alleen voor zover zij niet aangetast zijn door rationeel denken. Want een „verlichte" geest is, zo schijnt het vaak, voor Kristensen een belemmering van de ware interpretatie, of liever van de echte beleving van religie. Zelfs Plutarchus, die overigens toch, zo kan men wel zeggen, op zijn manier (maar dat is ook een manier!) zeer godsdienstig was, wordt dit juiste begrip eigenlijk ontzegd (blz. 294). En dan bekruipt de hedendaagse lezer, indien hij zich ook persoonlijk het gelezene aantrekt, wel eens het beklemmende gevoel, of hij nog wel in staat is, echt religieus te zijn, daar hij de verstandige reflexie maar moeilijk opzij kan zetten. Wie Kristensen persoonlijk heeft gekend, weet echter aan zijn voorbeeld, dat die bezorgdheid geen reden van bestaan heeft. Maar in de titel zou het woord „antieke" wel bij het woord „godsdienst" hebben moeten staan.

Hier en daar komen kleine vergissingen of onzekerheden voor. Men kan niet zeggen, dat de latijnse termen *ops* en *opus* afgeleid zijn van het Sanskriet; zij zijn hoogstens etymologisch verwant. Het is zeer twijfelachtig of men onder het woord *moria* voor de heilige olijfboom moet verstaan „de boom van het fatum". Het is gevaarlijk in Plutarchus een volgeling van Philo te zien, en, om nog een kleinigheid te noemen, *per genium* is in het Latijn iets heel anders dan *mehercle* (zie achtereenvolgens de blz. 96, 114, 250, 428). Drukfouten zijn zeer zeldzaam. Het boek is keurig van uiterlijk.

In Nederland kan dit boek in handen komen van twee groepen lezers: zij, die Kristensen hebben gekend, zullen hier zeer veel herkennen, met vreugde en dankbaarheid; zij, die eerst door deze bladzijden kennis met hem kunnen maken, zullen het evenzeer met vreugde en dankbaarheid doen. Verrijkt worden zij beide. Moge het uit beide groepen velen zijn.

B. A. VAN GRONINGEN

K. GOLDAMMER, *Die Formenwelt des Religiösen, Grundriss der systematischen Religionswissenschaft.* Alfred Kröner Verlag, Stuttgart. 1960.

De Marburger godsdiensthistoricus Goldammer geeft in dit uitvoerig overzicht een volledige behandeling van de vergelijkende godsdienstwetenschap (fenomenologie). De systematische opzet maakt het gemak-

kelijk de verschillende onderwerpen terug te vinden, trouwens er staat de lezer ook een uitvoerig register ten dienste. Ook de litteratuuropgaven zijn niet verwaarloosd. Het boek is te rijk van inhoud om in een gewone recensie uitputtend besproken te worden. Ik doe daarom slechts enkele critische grepen. De bespreking van de onpersoonlijke macht (mana) op p. 64 v.v. beweegt zich nog te veel in de sfeer van Marett en Van der Leeuw. Ook uit de litteratuuropgave blijkt niet, dat de schrijver de discussie over mana geheel overziet en met de gegronde critiek op het dynamisme voldoende bekend is. De critiek op Eliade lijkt mij niet voldoende gegrond. Tegenover dergelijke critische opmerkingen staan echter talrijke bladzijden die men met instemming en bewondering kan lezen. Het is een speciale verdienste van de auteur, dat hij de religieuze kunst zo diepgaand in zijn betoog betrekt. Qua opzet en uitwerking is het een belangrijk en opmerkelijk boek, al is het niet in alle onderdelen gelijkelijk geslaagd. Gezien de geweldige omvang van de stof kan men dit ook bezwaarlijk verwachten en men kan in elk geval zeggen, dat de auteur geen moeite gespaard heeft om zich zo ruim mogelijk te documenteren.

Th. P. van Baaren

Pierre Montet, *Egypte en de Bijbel.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1961, 158 blz., geb. f 7,25.

Dit is het tiende deel van de serie „Bijbel en Archeologie". Hierin handelt de Egyptoloog Montet over de kontakten tussen Israël en Egypte, waarbij allereerst de verhalen van Genesis en Exodus aan de orde worden gesteld. Hij is overtuigd van de historiciteit van deze verhalen en laat zien dat zij, mogelijke anachronismen daargelaten, geheel passen in het Egyptische milieu. Op grond van bijbelse dateringen stelt Montet de komst van Jakob in Egypte in het jaar 1622. Josef zou dan onder een der (laatste) Hyksoskoningen tot zijn hoge post zijn geklommen. Intussen laat de schrijver Exodus 6:15vv buiten beschouwing, terwijl tegen de datering van Josef in de Hyksostijd nog wel het een en ander is in te brengen. Zie J. Vergote, Joseph en Egypte, Louvain 1959. Het is Montet niet gelukt een chronologie, die geen tegenspraak ondervindt, vast te stellen. Dat neemt niet weg, dat het de moeite waard is van zijn overwegingen kennis te nemen evenals van zijn vele interessante bizonderheden. Na het eerste deel met ondertitel „Koningen en plaatsen" volgt het tweede „De beschaving", waarin gehandeld wordt over de wederzijdse beïnvloeding van de Egyptische en Semitische kuluur. Montet schrijft op blz. 86 al te gemakkelijk na wat Maspero opmerkt over de trouweloosheid der Egyptische vrouwen. Vanuit zijn hypothese dat Josef onder de Hyksos geleefd zou hebben stelt hij de vraag, of misschien aan hun hof eunuchen bekend waren, blz. 80. Een andere verklaring is zeker mogelijk. F. Jonckheere wijst in een studie over dit onderwerp op Egyptische afbeeldingen, waarop eunuchen zijn voorgesteld. Tenslotte wijst Montet op de overeenkomst tussen de Egyptische en Israëlitische wijsheidsliteratuur, waarbij hij de laatste afhankelijk ver-

klaart van de eerste, al heeft de Israëlitische schrijver nimmer de Egyptische bron slaafs nagevolgd. Door een uitvoerige uiteenzetting ondersteunt de schrijver zijn mening. Vreemd doet het aan, dat hij op blz. 147 zonder enige argumentatie beweert, dat de Tien Geboden niet anders zijn dan de negatieve schuldbelijdenis van het Dodenboek! Al is men het niet in alles met de schrijver eens het is Montet gelukt om een grote lezerskring op verantwoorde wijze bekend te maken met de kontakten die er tussen Israël en Egypte geweest zijn. L. J. Cazemier

OUDE TESTAMENT

Walther Zimmerli, *Ezechiel*. Biblischer Kommentar Altes Testament. Band XIII, 2-7. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kr. Moers. Voor Nederland: H. Veenman en Zonen, Wageningen. Ing. f 7,—, bij intekening op minstens 25 afl. f 5,85.

De verschijning van deze nieuwe commentaar op het boek Ezechiël werd in dit tijdschrift ingeleid met een bespreking van de eerste aflevering, die reeds in 1955 verscheen (NTT X, 3, 1956, 188 vv.). Inmiddels zagen zes andere afleveringen het licht, zodat de commentaar thans gevorderd is tot XXIV 27. De eerste band, die 578 blz. omvat, is hiermede voltooid. Het ziet er dus naar uit dat het gehele werk straks meer dan duizend blz. groot zal worden! Het is een genoegen te mogen vaststellen dat de kwaliteit van het werk met de kwantiteit gelijk op gaat. Zimmerli is een bij uitstek nauwgezet en betrouwbaar exegeet, die al heel wat waardevol werk op zijn naam heeft staan en met de opbouw van dit *magnum opus* bezig is zijn faam nog wijder te verbreiden. Mocht aanvankelijk bij sommigen de vrees geleefd hebben dat het adjectief „biblisch" een *malum omen* zou blijken te zijn dat in deze commentaar de wetenschap aan de stichtelijkheid zou worden opgeofferd, de eerlijkheid gebiedt te zeggen dat deze vrees tot nu toe voorbarig is geweest. In ieder geval mag deze Ezechiël-commentaar als een schoolvoorbeeld van wetenschappelijke akribie gelden. De textbehandeling is subliem en in vele gevallen weinig minder dan „erschöpfend". Bijzonder boeiend en waardevol zijn ook de begripsverklaringen, waarin de auteur er vaak in slaagt op oude dingen een nieuw licht te laten vallen. 'k Denk aan zijn uiteenzetting over *zakar* op S. 152 ff. en aan zijn verklaring van de *solarisierte Jahweverehrung* op S. 221.

Hoewel het ontbreken van de *Einleitung* het kennisnemen van Z.'s visie op Ezechiël en zijn arbeid nog niet volledig mogelijk maakt, is toch nu reeds duidelijk te zien dat Z., onder de geleerden die zich met Ezechiël hebben bezig gehouden, een geheel eigen plaats inneemt. Als we hem goed begrepen hebben, wil Z. de gehele werkzaamheid van de profeet in Babel localiseren, in tegenstelling tot Steinmann, Herntrich, Bertholet/Galling, Kuhl en ten onzent van den Born, die aannemen dat Ezechiël tussen 598 en 587/86 eerst in Jeruzalem gepredikt zal hebben en in 587/86 naar Babel verbannen werd, waar hij aan de ballingen het toe-

komstig heil verkondigd zou hebben. Hoewel het laatste standpunt vele vragen onbeantwoord laat, moet anderzijds gesteld worden dat Z.'s visie evenmin waterdicht genoemd kan worden. Zo is recensent nog altijd overtuigd van Herntrich's gelijk als deze op blz. 99 van zijn commentaar t.a.v. XII 1 vv. stelt: „Dieser Abschnitt zeigt uns mit Evidenz die jerusalemer Situation der Ezechielischen Prophetie". Wat voor zin zou de uitvoering van de daar geschetste symbolische handeling van de profeet onder de ballingen in Babel gehad hebben? Zij wordt alleen verstaanbaar als ze in Jeruzalem is geschied.

Nu hier toch het begrip „symbolische handeling" gevallen is, moet er op gewezen worden dat Z. zelf van deze term niet veel weten wil. Zich tegen Fohrer en van den Born afzettend, wil Z. hier liever van *Zeichenhandlungen* spreken: sie halten den Geschehnischarakter des prophetischen Wortes fest. In diesen Handlungen ist das vom Propheten durchs Wort Verkündigte geschehnishaft vorweggenommen – oder richtiger: vom Propheten vollmächtig gehandelt oder zu handeln befohlen. Sie verbürgen durch ihren Ablauf kommendes Geschehnis (S. 103). De vraag mag echter gesteld worden of hier wel van een verschil in zienswijze gesproken kan worden. Ook in de door Fohrer en van den Born gehanteerde term is het *oth*-karakter van de profetische handeling verdisconteerd. Ook bij hen is het symbool nog wel iets meer dan slechts een zinnebeeldige aanduiding.

Interessant in deze commentaar is verder de rol die het door de auteur gecreëerde begrip *Nachinterpretation* speelt (S. 265, 268, 323, 371). Waar anderen bepaalde pericopen aan de arbeid van een redactor toeschrijven, ziet Z. deze in de meeste gevallen als het werk van een „school", die de in de pericoop getekende situatie met het oog op de eigentijdse omstandigheden „nachinterpretiert". Het betreft hier een voortgezette exegese, die haar eigen waarde en betekenis heeft en onder de categorieën echt-onecht dan ook niet te vangen is (S. 111). Hoewel de gedachte op zichzelf niet nieuw is, – ook voor de interpretatie van de geestelijke nalatenschap van andere profeten wordt steeds met de werkzaamheid van leerlingen en scholen rekening gehouden –, is het wel zo dat hier t.o.v. Ezechiël van een novum gesproken kan worden.

Met grote belangstelling zien wij de voltooiing van dit groot opgezette werk tegemoet! H. A. BRONGERS

J. DE FRAINE, *Esdras en Nehemias* (De Boeken van het Oude Testament, Deel V, boek II). Romen en Zonen, Roermond 1961, 142 blz.

In dit deel van de bekende serie wordt ons na een korte maar duidelijke inleiding een vertaling met beknopte commentaar geboden van de boeken Ezra en Nehemia, die, zoals bekend is, voor de exegeet een paar moeilijke problemen bevatten. Wat de behandeling van de tekst betreft gaat de auteur, voorzover ik heb nagegaan, rustig en weloverwogen zijn weg; bij sommige aanvaarde tekstwijzigingen vraagt men zich af of de overgeleverde masoretische versie niet wat meer aandacht verdiend had;

bij de bespreking van mefaraš (Ezra 4:18) en meforaš (Neh. 8:8) kiest hij niet duidelijk tussen de vertalingen „duidelijk" of „in vertaling", maar laat beide mogelijkheden open, al schijnt hij een zekere voorkeur voor „duidelijk" te hebben.

Wat het probleem van de chronologie betreft, handhaaft dr. de Fraine de traditionele volgorde Ezra-Nehemia als de meest voor de hand liggende (Ezra 458 voor Chr.; Nehemia 445–433, met een tweede verblijf van Nehemia in Jeruzalem ± 430). Hij wijst dus de opvatting, dat de volgorde moet worden omgekeerd en dat derhalve Ezra pas jaren na Nehemia in Jeruzalem zou zijn gekomen, zoals velen tegenwoordig geneigd zijn aan te nemen, van de hand. Zijn argumenten hebben mij op dit punt niet geheel overtuigd. Een en ander neemt niet weg dat deze commentaar, de beknoptheid op sommige punten in aanmerking genomen, met vrucht kan worden gebruikt en een betrouwbare indruk wekt. A. R. HULST

PIUS DRIJVERS, *Über die Psalmen. Eine Einführung in Geist und Gehalt des Psalters.* 272 S., Herder, Freiburg im Breisgau 1961.

Dit boek is een vertaling van een in het Hollands geschreven werk „Over de psalmen" (uitg. het Spectrum, Utrecht). Zij, voor wie het bedoeld is (geestelijken en ontwikkelde leken), zullen er met genoegen kennis van nemen. Het feit, dat het in Nederland een derde druk beleefde en nu ook in het Duits vertaald is, bewijst, dat het bij velen weerklank gevonden heeft en dit verwondert me niet. Het is vlot en helder geschreven; 't gaat uiteraard niet diep op de verschillende problemen in, maar de auteur toont wel op de hoogte te zijn van de stand van het onderzoek. Naast hoofdstukken over de hebreeuwse dichtkunst en het ontstaan van de psalmen, worden verschillende „soorten" van psalmen gekarakteriseerd, een en ander met vele voorbeelden.

Interessant is hetgeen de auteur schrijft over de psalmen als chr. gebed; hij wijst erop, dat wij de psalmen vanuit de liturgie moeten trachten te verstaan, want in de liturgie „wird Gottes Heilswirken an seinem Volke wiederum Gegenwart" (S. 13).

Hun ontstaan hebben de psalmen vooral te danken aan de eredienst van Israël. De betekenis van de psalmen ook voor de chr. liturgie wordt sterk geaccentueerd en het lag stellig ook in de bedoeling van de auteur deze betekenis beter bewust te doen worden.

Over de verhouding van psalmen en liturgie zou ongetwijfeld wel een en ander in critische zin kunnen worden opgemerkt, maar ik geloof, dat de vraag naar de zin en de plaats van het oudtestamentische psalmboek in de chr. liturgie onze belangstelling en overweging verdient.

A. R. H.

RUDOLF MAYER en JOSEPH REUSS, *Dodezeerollen en Bijbel,* J. J. Romen en Zn., Roermond en Maaseik 1960, 244 blz., ing. f 12,50, geb. f 13,90.

Er is niet de minste overdrijving bij als we zeggen dat over de vond-

sten van Qoemraan al een bibliotheek is volgeschreven. En nog is het einde niet daar, want de stroom van publicaties kabbelt nog gestadig voort. Wel is het interessant er op te letten hoe het karakter van de studies geleidelijk aan gaat veranderen. Nu alle belangrijke rollen op deskundige wijze bewerkt en uitgegeven zijn, gaat de textcritische arbeid aan deze geschriften natuurlijk nog wel door, maar blijkt toch ook langzamerhand de tijd gekomen te zijn voor een bezinning op de inhoud. Zo verscheen reeds van Fr. Nötscher een boeiende studie onder de titel *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonn, 1956), die in het Qoemraanonderzoek „anregend" heeft gewerkt. Tot deze nieuwe categorie publicaties moet ook het werk van Mayer en Reuss gerekend worden. Op het stofomslag van dit door Romen en Zonen fraai uitgegeven boek wordt ons verteld dat het de theologie van de teksten van Qoemraan vooral met het oog op haar verhouding tot de leerstellingen van de H. Schrift aan een onderzoek onderwerpt en dus in een bepaald opzicht een novum betekent. Bedoeld zal wel zijn dat we hier voor het eerst een samenvattend werk over de theologie van Qoemraan voor ons hebben, want aan deze publicatie zijn, gelijk gezegd, naast het werk van Nötscher, reeds allerlei studies in artikelvorm vooraf gegaan. Als we van de onvermijdelijke inleiding – altijd weer het verhaal van de vondst en de verwikkelingen rondom de aankoop van de rollen! – blijkt het boek in twee delen uiteen te vallen: A) Qoemraan en het Oude Testament; B) Qoemraan en het Nieuwe Testament.

Ad A wordt terecht opgemerkt dat de bepaling van het theologisch systeem in de literatuur van Q. op verschillende moeilijkheden stuit. Daar is in de eerste plaats de slechte toestand, waarin veel teksten bewaard gebleven zijn. Vervolgens is er het inconvenient van de onduidelijkheden in het vocabulair, die nog niet overal opgehelderd konden worden en tenslotte komen er in de leerstellingen bepaalde verschilpunten voor als gevolg van het feit dat niet alle geschriften uit Q. uit dezelfde tijd stammen (45). Deze moeilijkheden voluit erkennende, lijkt toch het beschikbare materiaal overvloedig en betrouwbaar genoeg om de vraag te wettigen in welk opzicht de theologie van de broeders in Q. van die van het officiële Jodendom afweek. Bij de beantwoording van deze vraag zal het van belang zijn voortdurend in het oog te houden dat we hier een voor 100% *joodse* secte voor ons hebben, die zich met alle vezelen van haar bestaan met het geloof van Israël verbonden wist, ja zelfs zo sterk, dat het zichzelf als het ware Israël tout court beschouwde. M.a.w., het was op voorhand te verwachten dat we in haar theologie en in die van het officiële Jodendom, waartegen deze secte zich afzette, veel gemeenschappelijks zouden ontmoeten, wat dan ook door de feiten wordt bevestigd. Interessanter zijn daarom de verschilpunten, hetzij in de vorm van een uitbreiding of verdere uitbouw van de officiële theologie, hetzij in de vorm van nieuwe verworvenheden. Wat dit onderdeel van hun onderzoek betreft, komen de auteurs tot de volgende conclusies: De beschouwing van de voornaamste theologische gedachten van de Qoemraangemeenschap toont ons hetzelfde beeld als dat, wat wij ons ook al vormen konden uit de tot nog toe bekende getuigenissen over de godsdienst van

het judaïsme. Er is in Qoemraan een onmiskenbare samenhang met de leerstellingen van het Oude Testament, vooral in het standpunt tegenover de ethiek, het ideaal van armoede en woestijnleven en in de uitverkiezings- en verbondsgedachte. Van de andere kant zijn er nieuwe ideeën, die ook voorkomen in het latere judaïsme en in laatste instantie een ontwikkeling van oudtestamentische gedachten zijn, zoals het opkomen van een eigenlijke eschatologische verwachting, waardoor vele raadsels van het leven(zoals b.v. het probleem van lijden en dood in de wereld en het doel en de zin van het leven in de wereld in het algemeen) een nieuwe uitleg kregen. Tenslotte zien we echter ook dat het theologische denken van de Qoemraangemeenschap vooral ten opzichte van de thema's van predestinatie, dualisme en messianisme wegen ingeslagen heeft die moeilijk uit het Oude Testament afgeleid kunnen worden en ten dele ook geen parallel hebben in de andere getuigenissen omtrent de godsdienst van het judaïsme, voor zover deze ons tot nog toe bekend zijn (99/100). Op zoek naar de mogelijke plaats van herkomst van deze niet-typisch israëlitische gegevenheden komen de schrijvers – gelijk zovele anderen vóór hen – tenslotte in het oude Iran terecht, zonder evenwel de zekerheid te hebben aan het goede adres beland te zijn. Met prijzenswaardige voorzichtigheid stellen zij nl. vast dat wij, bij gebrek aan betrouwbare vertalingen, van de iraanse godsdienst in zijn ontwikkeling na het optreden van Zarathustra in feite niet zoveel positiefs weten, zodat een zekere mate van terughoudendheid hier aanbeveling verdient.

Ad B. Ook in de verhouding van Qoemraan tot de tijd van het Nieuwe Testament is ten aanzien van vele punten een aanzienlijke mate van eenstemmigheid bereikt. Het is nu wel algemeen aanvaard dat de rollen ons belangrijke inlichtingen geven over de tijd tussen het einde van het Oude Testament en het begin van het Nieuwe en over een bepaalde religieuze gemeenschap die in die tijd bestond. Over de godsdienstige gedachtenwereld van het voorchristelijke jodendom en van de tijdgenoten van Jezus zijn we thans beter ingelicht dan ooit het geval is geweest. Hoeveel reden tot voldoening dit ook mag geven, juist deze nieuwe kennis roept weer nieuwe vragen op. Het is immers nu wel duidelijk geworden dat er naast de Qoemraan-gemeenschap nog andere in de tijd rond onze jaartelling hebben bestaan, waarvan we tot nu toe geen kennis hebben gekregen. Het godsdienstige leven van het Jodendom in dit tijdsgewricht moet in bontheid voor de veelkleurigheid van Jozef's rok niet hebben ondergedaan. We zouden er graag nog iets meer over willen weten!

Moeilijk te beantwoorden blijft ook de vraag naar de invloed van de Qoemraangemeenschap op het jonge christendom. Is er contact geweest en zo ja, hoe ver heeft zich dat dan uitgestrekt? De auteurs stellen hier terecht dat de mogelijkheid van plaatselijk, chronologisch en persoonlijk contact niet ontkend kan worden, ook al kunnen wij hier niet tot zekerheid komen. Indirect contact is gemakkelijker aan te tonen. Er kan met reden gesproken worden van een indirecte afhankelijkheid van de geschriften der Qoemraangemeenschap, vooral wat betreft het vocabulair, de organisatie, het zedelijk onderricht en vele secundaire leerstellingen van het christendom (225).

Wij hebben met bijzonder veel waardering van dit mooie, evenwichtige boek, dat door de oud-testamenticus A. van den Born op voortreffelijke wijze werd vertaald, kennis genomen en bevelen het iedereen die zich voor deze boeiende problemen interesseert, van harte ter lezing aan! H. A. B.

NIEUWE TESTAMENT

Papyrus Bodmer XIV–XV, *Evangiles de Luc et Jean*, Tome I et II, publié par V. Martin et R. Kasser, Bibliotheca Bodmeriana, Cologny/Genève 1961.

Van de nieuwtestamentische papyri is P^{52} (Joh. 18, 31–34 en 37–38) uit het begin van de tweede eeuw de oudste. Hierop volgt nu Papyrus Bodmer XIV en XV, P^{74}, met Lk 3, 18–24, 53 en Joh. 1, 1–15, 8 uit ongeveer 200. Alleen al dit feit toont de grote waarde van deze tekst aan. De uitgave van de tekst is, zoals van alle Papyri Bodmer, voortreffelijk. Aan de tekst zijn nu op losse bladen facsimiles toegevoegd en de afwijkingen van de tekst met Nestle-Aland[23] zijn aan de voet van de pagina's genoteerd. De inleiding handelt voornamelijk over palaeografische kwesties en geeft daarover uitvoerige en degelijke inlichtingen. De beoordeling van de waarde van de tekst voor de tekstkritiek wordt aan de experts overgelaten. Tekstkritisch bezien is het van groot belang op te merken dat men hier te doen heeft met een vrijwel zuiver „neutrale" tekst (ℵ B). Opvallend is dat in afwijkingen van Nestle-Aland vele varianten slechts gesteund worden door B. De geschiedenis van de tekst in Egypte toont nu het volgende beeld: 1. Clemens Alexandrinus (190) – Westerse tekst (D), 2. P^{74} – „neutraal", 3. P^{66} (Pap. Bodmer II, Joh., begin derde eeuw) – vaak overeenstemmend met B, maar met vele Westerse en Caesarea (fam. 1 en 13, Θ W) lezingen, 4. Origenes – geen eenvormige tekst, nu eens „neutraal" dan weer Caesarea, 5. P^{45} (grote stukken uit de evv., derde eeuw) – met zoveel Westerse en Caesarea lezingen dat men van een pre-Caesarea tekst spreekt. Deze opsomming geeft een merkwaardig beeld van de Egyptische tekst vóór de tijd van Athanasius en Cyrillus, wanneer de ℵ B tekst wordt gebruikt. Men merkt namelijk voor 200 twee gescheiden teksten op: Westers (Clemens) en „Neutraal" (P^{74}), daarna komen getuigen met lezingen uit beide teksten en tenslotte keert men terug tot de „neutrale" tekst. Hieruit volgt dat men mag aannemen dat omstreeks 350 in Egypte een eind moet zijn gemaakt aan een steeds verder voortschrijdende vermenging van teksten. Welbewust moet men in deze tijd teruggegrepen hebben op een oude tekst, zoals we die kennen uit P^{74}. Een teken hiervan was reeds aanwezig in P^{66}, waar de tekst vele malen in „neutrale" zin is gecorrigeerd. Als Nestle-Aland daarom steunt op de „neutrale" tekst, dan betekent dit niet, dat men te doen heeft met een in 350 goed gereconstrueerde tekst, maar met een tekst die veel ouder is en zeker niet ver afstaat van de oorspronkelijke tekst. A. F. J. Klijn

E. L. Smelik, *De Brieven van Paulus aan Timotheüs, Titus en Filemon*, De Wegen der Kerk, deel in de serie „De Prediking van het Nieuwe Testament", derde druk, Callenbach-Nijkerk 1961, 182 blz., f 10,50, bij int. f 9,50.

Ook al zijn in deze derde druk van Smelik's beschrijving van het kêrugma van de drie pastorale brieven van Paulus en van het snapshot uit diens pastoraat, dat de brief aan Filemon ons biedt, enkele aanvullingen en wijzigingen aangebracht, toch is het werk in grote lijnen gelijkgebleven, en kan thans – waar het blijkbaar ingeburgerd is – met enkele korte opmerkingen worden volstaan.

Allereerst: deze serie verschijnt wel erg onregelmatig! Terwijl van sommige delen de derde druk is verschenen of in voorbereiding is, moeten andere delen nog steeds worden afgewacht.

Verder: mijns inziens verdient dit deel de in Nederland voor een commentaar toch zeldzame derde druk ten volle. Hier wordt vanuit een conservatieve en aan het slot verantwoorde inleidingspositie de verkondiging van de genoemde brieven op eenvoudige en (dus) diepe wijze aan de orde gesteld. Vanzelfsprekend konden niet àlle punten aan de orde komen, en zou men soms een wat brede passage willen ruilen voor de verbreding van een andere (bijv. op blz. 95 bij 2 Tim. 1, 7), maar over het geheel genomen kan men de keuze bij het gebruik van de beschikbare ruimte bewonderen.

De inhoud van deze commentaar is behalve door de ondertitel „De wegen der Kerk" misschien het beste getypeerd met het volgende citaat (blz. 10): „In deze brieven hoort men geen donderende stormen van toorn, hoogstens de mannelijke toon van gelovige moed, die bij teleurstelling geduldig volhardt. Geen schallend hooglied van vervoering, maar het rustig klokgelui uit een kerktoren. En toch is het hier licht."

Tenslotte: de taal is soms prachtig, maar niet altijd vlekkeloos. Ik noteerde bijvoorbeeld „traagzame" (blz. 156), waarschijnlijk een contaminatie van „trage" en „langzame". J. D. Plenter

KERKGESCHIEDENIS

Orienzio, *Carme esortativo* (*Commonitorium*). Testo con Introduzione e traduzione di Carmelo A. Rapisardi, Centro di Studio Sull'Antico Cristianesimo, Universita di Catania, Catania 1960, 34 p.

„Mit Kirchengeschichte was hab ich zu schaffen? Ich sehe ja weiter nichts als Pfaffen! Wie 's um die Christen steht, die gemeinen, davon will mir gar nichts erscheinen." Deze venijnige boutade van Goethe is onrechtvaardig, maar er zit in zoverre een kern van waarheid in, dat de kerk- en dogmengeschiedenis vaak meer de meningen van de theologen dan die van de christelijke leek reflecteert. Daarom kan de lectuur van werken waarin we lekenvroomheid weerspiegeld vinden, zo bijzonder interessant zijn, ook dan wanneer ten aanzien van de stukken zelf geldt dat „alle roem is uitgesloten". De dichter Orientius (5de eeuw) is een

typisch vertegenwoordiger van ontheologisch christendom, een eigenschap die hij deelt met meer dichters van de Oude Kerk, o.a. met een veel grotere dan hij, Prudentius. Deze omstandigheid maakt echter dat ook hij, zonder twijfel een „minor poet" met de klemtoon op het eerste woord, toch belangwekkend blijft en een uitgave als de bovengenoemde met een zekere vreugde begroet kan worden. Rapisardi, die reeds eerder zich verdienstelijk gemaakt had door een kritische tekstuitgave van Orientius, geeft hier dezelfde tekst, zonder critisch apparaat maar met inleiding, Italiaanse vertaling en een zeer uitvoerige bibliografie. In de Introduzione vinden we in weinig woorden een goede karakteristiek van de dichter en zijn gedicht: we worden gewezen op 's mans afkeer van sottilezze teologiche, theologische subtiliteiten, en de vrij rationalistische wijze waarop hij de mensen tot het geloof tracht te brengen door een serie waarschuwingen tegen de ondeugden. Orientius spoort zijn lezers aan tot liefde jegens God en naaste, daarbij de nadruk leggend op de ijdelheid van de wereld en de vreselijke realiteit van het oordeel, iets wat hem brengt tot een dantesk visioen van de „utersten" en een schildering van het jongste gericht, die dichterlijk tot het beste van het opusculum behoort. Met de conclusie van de inleider, dat nl. deze dichter, middelmatig maar niet verstoken van goede smaak en poëtisch gevoel, toch sympathiek wordt door een zekere menselijke warmte en dat ook eenheid in grondgedachte en dispositie een van de deugden van het werk is, zal men zich na lezing vermoedelijk wel kunnen verenigen. De Italiaanse vertaling is goed en exact: niet te vrij en niet te houterig. Zowel de filoloog als de kerkhistoricus zal zonder twijfel met genoegen van dit boekje kennis nemen. A. J. Visser

H. W. Meihuizen, *Menno Simons, ijveraar voor het herstel van de Nieuwtestamentische gemeente 1496–1561*, H. D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., Haarlem 1961, 236 blz. Ing. f 2,95; geb. f 7,90.

Deze sympathieke bijdrage aan de 400ste herdenking van Menno's sterfdag telt drie hoofdstukken van ongeveer gelijke omvang. In het eerste daarvan vinden wij een schets van Menno's levensloop, voor zover deze ons bekend is. Dat de laatste restrictie niet overbodig is, bewijst het grote aantal supposities, waarmede de auteur, vooral in par. 4 werkt. Het tweede hoofdstuk geeft een meer systematische samenvatting van de geloofswereld van de Doperse leider. Dat de systematiek gebrekkig is, ligt niet aan de schrijver, doch is met zijn onderwerp gegeven. Menno was nu eenmaal geen systematicus. Het laatste hoofdstuk bevat 32 stukken uit Menno's werken. Wat van de laatste is overgebleven, is opgesomd in een nuttige lijst, waarmede het boek besluit.

Het belang van deze studie is gelegen in de toegepaste methode: de auteur benadert zijn stof geheel van binnen uit. Hij beschrijft Menno met liefde en bewondering, hoewel niet kritiekloos, en slaagt er in, ons deelgenoot te maken van het geheel eigen klimaat van diens denken en werken.

De schaduwzijde van de gevolgde methode is een gemis aan historisch reliëf. Een voorbeeld hiervan is de herhaalde verwijzing naar Menno's distantie van Rome, Reformatie en Münster. Een objectieve beoordeling van deze tendentie is slechts mogelijk, indien men Menno's persoon en werk minder geïsoleerd beschouwt, doch in een duidelijk historisch verband stelt. De schrijver echter heeft dit, naar aangenomen mag worden welbewust, nagelaten. Wie dit historisch reliëf zoekt, is dus vooralsnog aangewezen op Kühlers dit jaar opnieuw uitgegeven *Geschiedenis der Nederlandse Doopsgezinden in de zestiende eeuw.*

In zijn voorwoord schrijft ds. Meihuizen, dat zijn beeld van Menno „enige variatie vertoont" van dat van Kühler. Deze variatie is uiteraard vooral gelegen in dat, wat in de ondertitel van het boek wordt aangeduid als de voornaamste strekking van Menno's optreden, het streven naar het herstel van de Nieuwtestamentische gemeente. Zoals bekend, heeft Kühler in zijn individualistische beschouwingswijze deze gemeenteopvatting als de zondeval van het anabaptisme beschouwd. Men zou gewenst hebben, dat de auteur, die wel bij herhaling op de spanningen en inconsequenties in Menno's gemeentebegrip wijst (blz. 111, 115, 117), dit zowel historisch als systematisch nog duidelijker op zijn plaats had gesteld en zijn eigen opvatting dienaangaande in onderscheid van zijn leermeester scherper geprofileerd had.

Als congeniale inleiding in Menno's gedachtenwereld zij dit boek hartelijk ter lezing aanbevolen.

W. Nijenhuis

J. A. Brandsma, *Menno Simons van Witmarsum.* Drukkerij-Uitgeverij Laverman N.V., Drachten 1960; ing. f 3,75.

Als een bijdrage voor het Menno-jaar 1961 schreef J. A. Brandsma een boek over Menno Simons van Witmarsum, dat hij de ondertitel gaf: voorman van de doperse beweging in de lage landen. In een vijftiental korte hoofdstukken, een 'Woord vooraf' en aan het slot Aantekeningen, Literatuurlijst en Register, totaal 125 bladzijden, verlucht met een tweetal illustraties en een afbeelding van Menno op de omslag, heeft de auteur kans gezien een vlot leesbaar boek te schrijven, dat na wat er voor en na over Menno Simons geschreven is wel niet veel nieuws bevat, maar de verdienste heeft in kort bestek duidelijk en overzichtelijk een goed beeld te tekenen van de hervormer in de lage landen, van wiens leven en streven zowel historici als theologen helaas soms weinig afweten. In zover kan men ook in dit geval de versleten uitdrukking bezigen, dat dit boekje in een behoefte voorziet.

Graag had ik gezien dat de schrijver hier en daar wat dieper op de dingen was ingegaan, maar dat lag ook weer niet in de aard van dit boek, dat de schrijver blijkbaar voor een brede lezerskring heeft bedoeld.

Een paar kleinigheden: het opschrift van het gedenkteken bij Oldesloe luidt niet, zoals Brandsma op pag. 103 schrijft: „in ootmoed, vroom en arm", maar „in ootmoed, vroom en stil" (in Demuth, fromm und still). En in de buitengewoon uitvoerige literatuurlijst mis ik de vermelding

van de studie van Rob Limburg: Menno Simons, de Herder der verstrooide kudde, die te vinden is in zijn Cultuurdragers in bewogen Tijden, Den Haag, z.j. (1941).

N. VAN DER ZIJPP

PAUL L. MAIER, *Caspar Schwenckfeld on the person and work of Christ*. Van Gorcum & Comp., Assen 1959, XII, 115 p., f 10,50.

Berichten betreffende een herdenking van Caspar Schwenckfeld in Pennsylvanië zullen in de loop van dit jaar zeker in de pers komen; hij stierf in Ulm op 10 december 1561. In ons land zal wel niemand een comité gaan vormen; wie leest hem hier? Er is hier niet één openbare bibliotheek, die de eerste en de tweede druk van zijn geschriften bezit; de Leidse Universiteitsbibliotheek beschikt over 8 van de 16 delen van het Corpus Schwenckfeldianorum, elk ruim 7 of 900 bladzijden groot.

Rev. Maier (Kalamazoo, Michigan) heeft de verhandelingen van dit stiefkind der kerk, dat theodidact wilde zijn, met warme liefde gelezen en de stof met bizondere zorg geordend. Zijn hoofdvraag bij deze arbeid was, hoe Schwenckfeld over de verhouding van de beide naturen van Christus dacht; de eerste delen van dit proefschrift geven vooraf korte, maar zeer boeiende hoofdstukken over de ethiek en de sacramentsbeschouwing van Schwenckfeld. De vragen, wie deze *mens* geweest is, wat hij van zijn leermeesters in Erfurt, Keulen en Frankfurt meekreeg en hoe hevig hij geleden heeft onder de vuurpijlen van de gnesiolutheranen, brengt Dr. Maier niet in verband met de christologie van deze spiritualist.

De vinger van de criticus mag punten, die in de schemer gebleven zijn, aanwijzen. Als het Schwenckfelds hoogste zorg geweest is, Jezus als God-mens te verdedigen, had Maier de scheve schets met 11 hoofdpunten uit het 1e deel van het genoemde Corpus (individualism, idealism, laity, liberty, unity, simplicity, humanity etc.) duchtig onder handen moeten nemen. Het is niet juist van een enkelvoudige kenbron bij Schwenckfeld te spreken; in deel VIII, 663 noemt hij als prima Theologiae principia de ware kennis van Christus *en* het rechte geloof; in II, 578: „Erkantnis und Glauben müssen bey einander sein"; p. 87: faith and knowledge. Heeft Schwenckfeld de Imitatio Christi wel of niet uitgegeven (p. 10^2, 99 probably)? Waarom meent Maier, dat Schwenckfeld de Theologia Germanica pas in 1545 gelezen zou hebben (p. 98^2 probably)?

Hoe anders waren de laatste 17 jaar van zijn leven geweest, als Luthers Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament, dat hij schreef, „als der ich nun auf die Grube gehe" (1544), een kentering in zijn denken en volledige eerbied voor „die hellen Wort Gottes" had gebracht.

W. H. BEEKENKAMP

CORNELIS PIETER VAN ANDEL, *Gerhard Tersteegen*, H. Veenman & Zonen N.V., Wageningen 1961, 212 blz. Ing. f 15,—.

De uitstekende studie van de Utrechtse predikant C. P. van Andel,

die gediend heeft als proefschrift aan de universiteit van zijn woonplaats, telt 6 hoofdstukken. Na de inleiding met o.a. gegevens betreffende de gebruikte bronnen volgen twee hoofdstukken over resp. Tersteegens leven en zijn contacten. Het vierde hoofdstuk geeft een beschrijving van Tersteegens theologie, die samen met het slothoofdstuk over zijn plaats in de kerkgeschiedenis het belangrijkste deel van het boek uitmaakt. Hiertussenin staat nog een beschouwing over Tersteegens persoon en werk, die, methodisch beoordeeld, beter in hoofdstuk 2 opgenomen had kunnen worden.

Men zou het resultaat van het onderzoek het best kunnen samenvatten met een analogie van Harnacks bekende formulering: Tersteegens theologie en werk zijn een product van de quiëtistische mystiek op de bodem van het gereformeerd protestantisme. Wat het quiëtisme betreft, mist men een voorafgaande meer systematische beschrijving van dit fenomeen uit de wereld van het rooms-katholicisme. De schrijver heeft het gelaten bij een aantal over het gehele boek verspreide opmerkingen. Mede naar aanleiding van de vele piëtistische contacten van Tersteegen rijst de vraag naar een mogelijke structurele verwantschap en naar het onderscheid tussen het quiëtisme en het protestantse piëtisme. Anderzijds vraagt ook de term „gereformeerd protestantisme" om een nadere inhoudelijke verklaring. Het oorspronkelijke calvinisme kende weinig mystiek. De schrijver verwijst dan ook bij zijn beschrijving van de noties die Tersteegen aan het „gereformeerd protestantisme" ontleende, nauwelijks naar Calvijn (door Tersteegen nimmer gelezen) en het calvinisme, doch naar de Nadere Reformatie in Nederland. De relatie tussen reformatie en piëtisme is de kernvraag, waarmede wij door deze studie geconfronteerd worden. Dat het karakteristieke van de reformatie zou bestaan in de centrale plaats, die zij in analogie met de renaissance en met het latere piëtisme aan de mens toekende (blz. 80), lijkt ons een aanvechtbaar uitgangspunt. Overigens blijkt uit een en ander de actualiteit van deze historische studie.

De wijze, waarop de auteur de grotendeels onuitgegeven bronnen heeft onderzocht en zich over het onderzochte materiaal een zelfstandig oordeel heeft gevormd, is een wetenschappelijke prestatie van betekenis. Het resultaat is om twee redenen van belang. In de eerste plaats beschikken wij thans voor het eerst over een verantwoorde Nederlandse studie over Gerhard Tersteegen. In de tweede plaats verdiept dit boek ons inzicht in het in de twintigste-eeuwse theologie onmiskenbaar tezeer verguisde piëtisme.

Helaas ontbreken de bij een werk als het hier besprokene toch eigenlijk onmisbare registers.

W. N.

Horst Stephan, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*, zweite neubearbeitete Auflage von Dr. Martin Schmidt, D.D., Professor in Mainz, Alfred Töpelmann, Berlin 1960, 393 Seiten.

Deze geschiedenis der theologie van de 19e en de 20e eeuw worde

hartelijk aanbevolen. Er wordt zeer veel in besproken, personen, stelsels en bewegingen, maar het multa is verbonden met een multum. Het boek is veel meer dan een opsomming, al ontbreekt dit element niet, wat niet anders kan, aangezien in een toch beperkt bestek zeer veel ter sprake moet komen. De schrijver schetst telkens de algemeen-historische en kerkelijke achtergrond van de theologie, trekt grote lijnen, wijst op ontwikkelingen, maar ook op breuken in de ontwikkeling en laat zo de grote lijn goed uitkomen. Op deze wijze heeft hij niet slechts een geschiedenis van personen en stelsels, maar ook van ideeën gegeven. Hij spaart zijn kritiek niet, maar waardeert het positieve, wat hij in de meest verschillende theologische stelsels vindt. Zijn aandringen op concentratie, het wezenlijke van het christelijk geloof enerzijds en op grote openheid tegenover de verworvenheden van het verleden en tegenover de taak, die de „unbewältigte Vergangenheit", maar ook het heden stellen, doen weldadig aan. Het boek is boeiend om te lezen, ook voor iemand, die geen historicus van professie is. Waar de duitse theologie de nederlandse zo diep beïnvloed heeft, is de lezing van deze kerkgeschiedenis van de nieuwere tijd ook voor de nederlandse theologen van groot belang. – Twee opmerkingen: er zijn vrij veel drukfouten blijven staan, en: men krijgt uit het boek niet de indruk, dat de nazi-tijd nogal erg was.

H. DE VOS

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

HERMAN DOOYEWEERD, *In the Twilight of Western Thought.* Studies in the Pretended Autonomy of Philosophical Thought. Edited by the Presbyterian and Reformed Publishing Company. Philadelphia, Pennsylvania, U.S.A., 1960; 195 blz., prijs $ 3,50.

De inleiding tot de in ons land en niet minder in de „nieuwe wereld" meer en meer bekendheid verkrijgende „Wijsbegeerte van de Wetsidee", welke deze bundel, door de schr. in de Verenigde Staten gehouden, voordrachten, ons geeft, acht ik bijzonder waardevol. En dat niet alleen, omdat wij in dit werk te doen hebben met een inleiding uit de eerste hand, d.w.z. van de hand van de auctor primarius zelf van deze filosofie, wat uiteraard beloftenrijker is dan dat een der overtuigde aanhangers van deze „christelijke wijsbegeerte", als volgeling van de Amsterdamse hoogleraar, ons met de hoofdlijnen dezer filosofie in kennis tracht te brengen.

Het meest waardevolle van deze voordrachtenbundel schuilt veeleer hierin, dat de kernpunten van deze wijsbegeerte hier bondig en vaak duidelijker worden belicht dan dit in het zo uitvoerige, vierdelige hoofdwerk, dat nu ook voor de engels-sprekende cultuurwereld toegankelijk werd gemaakt onder de titel „A new Critique of Theoretical Thought", geschiedde.

Bovendien is in dit geschrift van Dooyeweerd heel goed te bemerken, dat hij ernstig tracht in te gaan op bedenkingen, die in de laatste jaren

nadrukkelijk zijn ingebracht tegen deze wijsbegeerte van de 14 aspecten van de tijdelijke ervaringshorizon aller menselijke kennis, maar die dan verstaan als Wetskringen, welke de Schepper Zelf in zijn wereld stelde. Bijzonder verhelderend zijn na de schematische opsomming van de 14 wetskringen op blz. 7 de bladzijden 52 tot 61, waarin de critische bedoeling van deze schijnbaar metaphysische werkelijkheids-analyse zo heel duidelijk uitkomt, nl. om de algemeengeldigheid van „the structural data of our temporal horizon of experience" bloot te leggen (vgl. ook blz. 182). Als de menselijke geest zich in zijn theoretisch denken nu maar wist te hoeden voor iedere verabsolutering van wat slechts voor een bepaald aspect van onze ervaringshorizon geldt en daarmede in haar betrekkelijkheid wil erkend zijn!

Afgezien van de grote middenmoot van deze bundel, waarin een tweetal voordrachten (blz. 62–112) over het historisch besef en de wereld- en levensbeschouwing van het historisme de relativiteit van dit historisch aspect van onze menselijke, culturele ervaringshorizon gehandeld wordt, schijnt het mij toe, dat Dooyeweerd in dit boek vooral tweeërlei waan ontmaskeren wil met zijn critisch-wijsgerige, kentheoretische analyses: ten 1e de waan van de „*pretended* autonomy of philosophical Thought", waarover de eerste twee lezingen handelen; ten 2e de waan, dat men de kennis der waarheid zou kunnen dienen door een radicaal dualisme af te kondigen tussen filosofie en theologie, waarover uitvoerig uitgeweid wordt in de Ve, VIe en VIIe lezing, en dat wel onder nadrukkelijke bestrijding van het Barthianisme in theologicis. Ik wil niet verbergen, dat ik minder bezwaar heb tegen Dooyeweerd's bestrijding van eerstgenoemde waan, dan tegen de stellingen, die hij optrekt en verdedigt, als hij moet trachten waar te maken, dat alle ware dogmatische theologie als wetenschap van onze geloofsinhoud moet steunen in een filosofische onderbouw; en dan uiteraard een fundament van „christelijke, bijbelse filosofie".

Dat de autonomie der rede in het theoretisch kennen (Kant!) bij een consequent toegepaste critiek als waandenkbeeld ontmaskerd moet worden, kan ik de schr. wel toegeven, al schijnt het mij wel boud en al te schematisch gesteld om hierbij alle „heteronomie" tot de werking van fundamentele *religieuze* drijfkrachten te herleiden, zodat er op grond van de houding des mensen tegenover het Woord der openbaring in Christus slechts twee vormen van religie zouden zijn, welke de filosofische keuze van de mens bepalen, nl. de religie der ja-zeggers tegen het vleesgeworden Woord, èn de religie der „afvallige" neen-zeggers tegen de goddelijke openbaring. Wàt er in Kant's criticisme zuiver-transcendentale kenniskritiek was, past m.i. niet in dit schema!

Wat nu de ontmaskering van de tweede waan betreft, welke de (dogmatische) theologie zozeer op eigen benen wil laten staan, dat de quaestio juris van alle theologische kategorieen geen ogenblik meer voor het forum der filosofie kan gebracht worden, – ik acht het wel uitermate bedenkelijk, dat de schr. hier het goede recht ener filosofische „Grundlegung" voor de dogmatische theologie principieel verdedigt door als soliede, wijsgerige onderbouw van de dogmatiek te verwijzen naar een

algemeen pistis-begrip, dat als veertiende en hoogste aspect van de kennis-structuren binnen des mensen tijdelijke ervaringshorizon een vorm van „geloven" invoert, die alleen in God de Schepper als absolute Oorsprong van alle zijn haar object kan hebben. En niet in God de Verlosser, in Christus de Verzoener en in de H. Geest der wedergeboorte, tenzij langs de omweg, die de schr. telkens weer tracht te banen, wanneer de ander „scheppingstheologie" bij hem meent te speuren. De omweg is deze, dat voor de schr. in het ja-zeggen tegen Gods Woord-openbaring zulk een erkenning van het ruïneuze karakter van des mensen zondeval besloten ligt, dat hij onmiddellijk en iedere keer weer van de pre- of supra-theoretische (de schr. gebruikt beide termen door elkaar) belijdenis van de schepping in de „godsdienst des harten" tot de *herscheppings*-werkelijkheid in Christus als de Hersteller van „het beeld Gods" moet overgaan.

De laatste, of VIIIe voordracht, handelt over de vraag: wat is de mens? Hier tracht Dooyeweerd zich tegen allerlei vormen van existentialisme te verzetten, zowel tegen dat van Sartre (blz. 180) als tegen Brunner's „Wahrheit als Begegnung" (blz. 183–184). Jammer genoeg, vervalt de schr. bij dit hartstochtelijk verzet meermalen in een „verfilosoferen", d.w.z. „beschouwelijk" maken van de Ik-gij-verhouding, die m.i. de mogelijkheid afsnoert, dat in de „Duverbundenheit" van de mens de grote Naaste, d.i. Jezus Christus, beslag op ons hart legt tot bekering ten leven en tot het ware mens-zijn.

Overigens is deze laatste lezing als voordracht zó voortreffelijk geslaagd, dat ik alle lezers van dit boek de raad durf geven met de lectuur van „What is man?" te beginnen als een goede inleiding op het geheel van dit werk.

TH. L. HAITJEMA

L. DE RAEYMAEKER, *Inleiding tot de wijsbegeerte*. Derde herziene uitgave, Leuvense universitaire uitgaven, Leuven 1961, 336 blz., prijs belg. frcs. 170.

Dat de „Inleiding tot de wijsbegeerte" van een der Leuvense hoogleraren in de filosofie, prof. de Raeymaeker, in vijf jaar tijds een derde druk beleeft, bewijst reeds haar nut. Het is inderdaad een goede inleiding. Dat de schrijver de thomistische wijsbegeerte hoog aanslaat, maakt haar des te belangrijker voor niet-Roomskatholieken, die helaas vaak slecht op de hoogte zijn van deze filosofie. – Het werk bestaat uit drie afdelingen: 1. Overzicht van het wijsgerig terrein; hfdst. I, bepaling van het eigen voorwerp der wijsbegeerte; hfdst. II, inleiding tot de problematiek der wijsbegeerte; 2. overzicht van de geschiedenis der wijsbegeerte; 3. inleiding tot het wijsgerig leven, waarin o.a. uitvoerig gesproken wordt over wijsgerige organisaties en publicaties van velerlei aard. De eerste afdeling leidt dus in de filosofische problemen in, de tweede geeft een overzicht over de geschiedenis der wijsbegeerte en de derde verschaft vele waardevolle gegevens van zakelijke aard. – Men moet natuurlijk van een dergelijke zeer beknopte inleiding niet meer vragen, dan zij geven

kan. Bovendien geeft elke schrijver ook weer zijn kijk op de filosofie en haar problemen. Daarom is het nuttig, meer dan een inleiding te bestuderen. Die van prof. de Raeymaeker kan zowel degene, die ingeleid wil worden in de filosofie en haar problemen als degene, die een beknopt overzicht verlangt, goede diensten bewijzen. Wanneer men het er niet in alle opzichten mee eens is, des te beter, op deze wijze wordt het nadenken over wijsgerige problemen gestimuleerd. H. D. V.

Freiheit, Sechs Radiovorträge. Polis 7, Evangelische Zeitbuchreihe, EVZ-Verlag, Zürich, voor Nederland en het nederlandse taalgebied G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, herausgegeben von Max Geiger, Heinrich Ott, Lukas Vischer, 1960, 64 blz., prijs f 3,80.

Dit heel eenvoudig uitgegeven boekje – de nederlandse uitgevers doen het beter – bevat zes lezingen over het onderwerp vrijheid van Hans Barth (filosoof), Benno Dukor (forensische psychiatrie), Adolf Portmann (bioloog), Hans Urs von Balthasar (r.k. theoloog en filosoof), Karl Barth (prot. theoloog) en Wolfram von den Steinen (historicus). Het spreekt vanzelf, dat de bijdragen in allerlei opzichten ongelijksoortig zijn, maar in één opzicht zijn zij gelijk: zij zijn alle de moeite van het lezen en overdenken zeer waard. H. D. V.

J. DE GRAAF en R. BAKKER, *De mondige mens tussen goed en kwaad, van Petrarca tot Sartre*, Erven J. Bijleveld, Utrecht 1961, 176 blz., prijs geb. f 7,90.

Prof. de Graaf en Dr. Bakker zijn bezig een geschiedenis van de ethiek in drie delen te schrijven. Nadat het eerste deel reeds vroeger verschenen was, is nu het derde van de pers gekomen. Het beschrijft de geschiedenis der ethiek van de Renaissance af tot op de tegenwoordige tijd toe, dus van meer dan zes eeuwen en van wat voor eeuwen. Het zijn eeuwen van zeer diep ingrijpende veranderingen, waarin bovendien de meest verschillende denkbeelden over goed en kwaad verkondigd worden en de ethiek in de meest verschillende richtingen uiteenstreeft. Van een dergelijk gebeuren in 164 niet grote bladzijden verslag uit te brengen, is een bijna bovenmenselijke taak. Men moet erkennen, dat de schrijvers in het volbrengen van deze taak behoorlijk goed geslaagd zijn. Zij geven zelf toe, dat hun keuze van de besproken schrijvers en stelsels noodzakelijk subjectief moest zijn, zij het ook, dat twee subjecten de keuze deden, maar zij zijn m.i. over het algemeen gelukkig geweest. Natuurlijk moesten zij zich ook in de weergave van de besproken auteurs beperken. Hierin ligt een bezwaar tegen het boek; het is soms wel heel beknopt in zijn weergave van de ethische stelsels. Om maar een enkel willekeurig voorbeeld te nemen, Comte, die toch een grote invloed in Frankrijk heeft gehad en nog heeft, moet het met 25 regels stellen, die hij dan ook nog moet delen met Feuerbach en Saint-Simon, terwijl hij met de genoemden, bij de paragraaf over Karl Marx is ondergebracht. Marx en Engels krijgen

samen 5 bladzijden toebedeeld, terwijl over de tegenwoordige communistische opvatting gezwegen wordt en Heymans 7 bladzijden ontvangt. Daarentegen ontvangt het existentialisme vijftien bladzijden en wordt daarmee in verhouding royaal bedeeld. Natuurlijk kan men op allerlei min of meer ondergeschikte punten met de schrijvers van mening verschillen. Zo zou ik niet graag spreken, om maar twee voorbeelden van de eerste bladzijden te nemen, van het *dogma* der analogia entis (blz. 9) en wordt het humanisme vrij algemeen toch wel als iets meer dan een opleving der belangstelling voor de oudheid beschouwd (blz. 11). – Het boekje laat zich goed lezen; of het zich eveneens goed laat leren, – het is ook als studieboek bedoeld – is voor mij nog de vraag. Toch, het is een aanwinst voor de geschiedenis der ethiek. H. D. V.

DOGMATIEK

H. C. TOUW, e.a., *Woord en Wereld.* Bundel opstellen, door vrienden en oud-leerlingen opgedragen aan Prof. Dr. K. H. Miskotte, naar aanleiding van zijn aftreden als kerkelijk hoogleraar te Leiden op 14 December 1959. Uitg. van de N.V. Drukkerij en Uitgeversmaatschappij *De Arbeiderspers* te Amsterdam, 333 blz., 1961. Prijs geb. f 19,75.

Een bundel opstellen als deze, geschreven en uitgegeven tot huldiging van mijn zo uitzonderlijk en veelzijdig begaafde ambtgenoot Miskotte, die in 1959 kort na mijn emeritaat zijn ambt neerlegde, kan en mag alleen „aangekondigd" worden. Het zou buiten de orde zijn op de inhoud van verschillende bijdragen nader in te gaan en om „marginale kritiek" op bepaalde uiteenzettingen te oefenen. Ik zinspeel hierbij op de titel van het laatste artikel in deze bundel van de hand van Prof. dr. S. Dresden, die ons geestvol de zin ontsluiert van de typografische opmaak van de meeste moderne gedichtenbundels: ieder gedicht is „gescheiden van de wereld en ook van de andere gedichten". Maar... „in deze scheiding ligt namelijk ook de horizon van stilte besloten, die ieder literair werk rondom zich heeft" (blz. 310).

Ook voor deze opstellenbundel „Woord en Wereld" geldt zeer stellig, dat men zijn doel heel gemakkelijk voorbijschiet, wanneer men de witte randen rondom ieder afzonderlijk opstel zou volschrijven met kritische opmerkingen; i.p.v. de inhoud ervan stil te overdenken en vooral ook dankbaar te noteren, hoe de verschillende auteurs pogen om de man, die zij huldigen willen, te betrekken op het onderwerp, dat zij behandelen. Ook Prof. Dresden doet dat heel duidelijk op blz. 314 met zijn opmerking, dat men de „dilettant" zeer hoog moet stellen.

Na de bijzonder hartelijke „opdracht" (blz. 5–7) van het boek aan Prof. Miskotte door de redactie-commissie, waarvan collega Rasker voorzitter was, volgt het zeer uitvoerige biografische artikel over Miskotte's „Weg in Woord en wereld" (blz. 9–75). Ik heb dit stuk met bijzondere belangstelling gelezen en onderstreep gaarne het oordeel van de uitgevers op de omslag van dit boek, dat Ds. Touw dit levensoverzicht

met grote zorgvuldigheid en liefde heeft samengesteld. Wat is er niet veel in deze levensgang van Miskotte, hetwelk ik samen met hem beleefd heb. Ik denk aan de besloten discussie-samenkomst in Amsterdam met Karl Barth, toen deze voor het eerst ons land bezocht en ook in Groningen een voordracht gaf in de Universiteit en een preekbeurt vervulde in de Pepergasthuiskerk in 1926 (blz. 21). Ik denk ook aan de promotie van Miskotte in 1932 cum laude op het later door de Groningse Faculteit als het beste theologische proefschrift gewaardeerde en bekroonde werkstuk, in een tienjarige periode aan Nederlandse Universiteiten verdedigd, over „Het Wezen der Joodse religie" (1932). Mijn gedachten gaan niet minder terug naar de dertiger jaren en de strijd voor Kerkherstel, zoals dit door het *Ned. Herv. Verbond tot Kerkherstel* bepleit werd en waar Miskotte in verschillende plaatsen voor sprak (blz. 32). In de moeilijke bezettingstijd was ik samen met Miskotte lid van de „Commissie voor Bijzondere Herderlijke Zorg" en stelde ik, als voorzitter dezer Commissie na Prof. Aalders, o.a. samen met hem een verklaring op over de onverzoenlijke tegenstelling tussen Christendom en Nationaal-Socialisme (blz. 39–40). En hoe vaak heeft tenslotte Miskotte's hoogleraarsperiode, die door Touw wordt beschreven van blz. 49–70, ons niet samengebracht in vergaderingen van het college van kerkelijke hoogleraren en in velerlei commissies voor het algemene kerkewerk, om van de zittingen der generale Synode, waar wij vanaf 1945 niet zelden samen waren, maar te zwijgen! De bibliografie, die eveneens door Ds. Touw bewerkt is (blz. 318–333), dwingt bewondering en eerbied af voor de omvang en veelzijdigheid van het oeuvre van Miskotte.

Behalve gedichten, waarmede vrienden onder de dichters van de tegenwoordige tijd zoals Guillaume van der Graft, Muus Jacobse, J. W. Schulte Nordholt en Jan Wit, Prof. Miskotte hebben willen huldigen, komen in de bundel bijdragen voor van de Nederlandse theologen Dr. Breukelman, Prof. Beek, Prof. Bijlsma, Prof. G. Sevenster, Dr. M. H. Bolkestein, Prof. Rasker, Dr. Buskes, Prof. Hoenderdaal, Prof. Loen, Prof. Berkhof, Prof. van Niftrik, Prof. Bakhuizen van den Brink, Dr. J. M. Hasselaar en Dr. G. P. H. Locher, terwijl ook niet-theologen, zowel uit de A- als uit de B-faculteiten met een wetenschappelijke bijdrage hun grote waardering voor de arbeid van Miskotte onderstreepten: Prof. den Boer, Dr. Dippel, Prof. Dresden en Dr. P. C. Kuiper.

Uit de duits sprekende en schrijvende theologenwereld lieten zich wijlen Prof. Iwand en Prof. Eichholz niet onbetuigd, terwijl Karl Barth, met wiens theologie Miskotte door de jaren heen zich steeds uitgesprokener geestverwant gevoelde, een voor het christelijk-ethisch handelen zeer karakteristiek gedeelte „aus dem jetzt in Entstehung begriffenen Band IV, 4 der K.D." ter huldiging van „sein Freund Heiko Miskotte", die al de vroeger verschenen delen van de K.D. „mit einem so freudigen Verständnis und mit so verständnisvoller Freude begrüsst hat", voor deze bundel wilde afstaan (zie blz. 280, noot 1).

Alles bij elkaar genomen, een zeer geslaagd huldigingsgeschrift, ter ere van hem, die zich sinds het najaar van 1959 als oud-hoogleraar in de landelijke rust van Voorst terugtrok.

TH. L. H.

JOHAN VAN DER WERF, *Kerk en Christelijke Vereniging.* Academisch Proefschrift Gem. Univ. te Amsterdam. Uitg. H. J. Paris, Amsterdam 1960. 225 blz.

Deze dissertatie is met bijna journalistieke vlotheid geschreven, zó zelfs, dat ik bij de lezing ervan meermalen moest denken aan een uitdrukking, die mijn promotor aan de Utrechtse Universiteit indertijd nog al eens tegenover mij bezigde, als hij mij wilde waarschuwen tegen wat hij noemde „licht getimmerte", dat in een wetenschappelijk werkstuk toch eigenlijk niet op z'n plaats is.

De schr. meende, zoals hij zelf ergens zegt (blz. 208), dat hij de „theologische knelpunten" van het probleem der christelijke organisaties ons slechts duidelijk kon maken door „haast alle theologische loci" daarbij in het geding te brengen: „verkiezing en verbond, verzoening, rechtvaardiging en heiliging, ecclesiologie en de staatsleer". En als hij ons wil laten aftasten, welke de voedingsbodem was voor het christelijk verenigingsleven in de geschiedenis van de 19e eeuwse theologie buiten de grenzen van ons vaderland, dan meent hij kans te zien om de religieus-christelijke gedachtenwereld van Schleiermacher ons in haar meest wezenlijke trekken te tekenen in een viertal bladzijden (blz. 2–6); die van Alexandre Vinet in drie bladzijden (blz. 6–9); die van F. J. Stahl in twee bladzijden (blz. 9–10); die van A. Ritschl in drie bladzijden (blz. 11–13) en ten slotte die van het Engels-Zwitsers Réveil in één bladzijde (blz. 14)! En dan verwijt mij de auteur, die klaarblijkelijk „alles wilde zeggen" over de voedingsbodem en de levenssappen van het christelijk organisatie-leven, nog wel (blz. 207), dat ik mijzelf, in mijn artikel over „Onze Volkskerk en de Christelijke organisaties" (1955), meende voor de nederlandse verhoudingen te mogen beperken tot tweeërlei voedingsbodem, nl. het Nederl. Réveil en de theologie van A. Kuyper! Heel sterk doet Hfdst. III (blz. 71–83) over „Enkele stemmen uit de christelijke organisaties" aan de stijl van een courantenartikel denken.

Dat deze vlotheid van behandeling ener zo uitgebreide stof, nl. die van vrijwel de gehele dogmatiek en bovendien nog die van de geschiedenis van het theologisch denken in en buiten Nederland in de 19e eeuw weinig diepgang in de uiteenzettingen toeliet, spreekt vanzelf.

Ook kan het ons niet verbazen, dat de schr. telkens en telkens weer in herhalingen valt, vooral waar het geldt ons de betekenis van Groen van Prinsterer, Kuyper, Hoedemaker, de ethische theologie en Kohlbrugge voor het zijn of niet-zijn van de christelijke organisaties te doen gevoelen. En waar de schr. ons in § 2 van Hfdst. VIII over „het corpus christianum en de rooms-katholieke verenigingen" wil voorlichten (blz. 182–186), daar is zijn belichting van dit vraagstuk m.i. onvoldoende, omdat er niet over de consequenties van het natuurrechtelijk denken, dat in een „gemengde staat" recht geeft tot het verheffen van „het compromis" tot beginsel in de vorm van een „idee gouvernementale", met geen woord gerept wordt.

De protestantse problematiek, die in het thema „De Kerk en de christelijke vereniging" verborgen ligt, wordt door de schr. niet dichter bij

een oplossing gebracht. Schr. is in deze materie geheel en al Barth-Schüler, en hij neemt het con amore op voor het Hervormd-synodaal schrijven „Christen-zijn in de Nederlandse samenleving''. Wat echter precies bedoeld wordt met „de verstrengeling van de Kerk als instituut èn als gemeenschap'', die hij terecht als de achtergrond van dit Herderlijk schrijven ziet, wordt niet duidelijk. Het was Van Ruler en mij, die zich tegen de teneur van dit Herderlijk Schrijven indertijd verzet hebben, wat waard geweest, als deze jonge doctor eens wat dieper ingegaan was op de verhouding van de Kerk als gemeenschap der gelovigen èn als institutaire gestalte, waarin de H. Geest naar Zijn vrijmachtig welbehagen Zijn instrumentarium van Woord en Sacrament en Ambt vinden wil.

Natuurlijk noteren wij met erkentelijkheid, dat de schr. ons toegeven wil (blz. 220), dat verenigings- of stichtingsverband soms nodig is, wijl dat „in de structuur van onze samenleving van het ogenblik ligt''. „Dat vereist een bepaalde apparatuur en organisatievorm, die de Kerk niet bezit, noch bezitten mag'' (blz. 214).

Evenzeer ben ik dankbaar, dat de schr. in de kwestie antithese-solidariteit niet bereid is tussen deze twee begrippen te kiezen, doch veel liever teruggrijpt naar de plaatsvervangings-idee (blz. 152–154). M.i. is dit de invloed van een gezond Kohlbruggianisme, dat de schr. b.v. ook ontvankelijk maakt voor het waarheidsmoment in de *objectieve* verzoeningsleer, dat o.a. mijn collega Lekkerkerker tegenover veler Barthianisme naar voren moest halen (zie blz. 98–100).

TH. L. H.

B. TELDER, *Sterven... en dan?* Gaan de kinderen Gods, wanneer zij sterven, naar de hemel? Kampen, J. H. Kok, 1960, 200 blz. (geb. f 7,50).

Met dit boek heeft de schrijver een bijdrage willen leveren tot de discussie over de anthropologische en eschatologische vragen, die met het probleem van leven en sterven samenhangen. Hij gaat daarbij uit van bepaalde controversen in gereformeerde kring, o.m. met betrekking tot de leer van de onsterfelijkheid der ziel en de leer van de z.g. tussentoestand. Maar uiteraard doen dezelfde vragen zich ook buiten deze kring voor en heeft alle theologisch denken er mee te maken.

Afgezien van ons formele bezwaar tegen de ietwat rommelige compositie van het boek – de tekst is samengesteld uit o.a. de inhoud van artikelen in kerkelijke bladen, een lezing en correspondentie – kunnen wij het waarderen als een poging de traditionele opvattingen inzake de onsterfelijke ziel en de daarmee samenhangende „hemelromantiek'' te toetsen aan de Schrift. Het ligt voor de hand, dat de schrijver zodoende komt tot een afwijzing van de platonische dichotomie en van de voorstelling van hemelse zaligheid vóór de opstanding ten laatste dage. In een uitvoerig exegetisch gedeelte, de hoofdmoot van het boek, tracht hij verschillende misverstanden, met name wat betreft de exegese van het begrip „ziel'' uit de weg te ruimen.

Toch hebben wij ernstige bedenkingen. In zijn ijver het onbijbelse, heidense, Griekse onsterfelijkheidsgeloof uit het christelijk belijden te bannen en de eenheid van de mens en de totaliteit van de dood te verkondigen, komt hij tot een eenzijdigheid, waarin hij aan de andere kant van het vraagstuk vrijwel geheel voorbijgaat. Ik denk hier niet alleen aan bepaalde teksten als b.v. Mt. 10:28, 1 Petr. 3:18–20; 4:6, die niet gemakkelijk in de door Telder bedoelde richting kunnen worden uitgelegd, maar vooral aan de talloze uitspraken, zowel bij Paulus als bij Johannes, die getuigen van het perfectum van de opstanding, van het presente opstandingsleven, van de reeds voltrokken overgang uit de dood in het leven, van het blijvende, van het eeuwige leven. Heel het gewichtige probleem van de verhouding van tijd en eeuwigheid en van de gelijktijdigheid van het heilsgebeuren komt niet ter sprake.

En waar blijft het subject van opstanding en eeuwig leven? Het object van Gods blijvende trouw en van de opwekking? Met Telder zien wij de bezwaren tegen het gebruik van het begrip „ziel". Maar wij komen toch ook niet klaar wanneer wij het vervangen door de begrippen „vlees" en „stof", die dan al te gemakkelijk met het begrip „lichaam" gelijkgesteld worden. Het is een merkwaardig verschijnsel, dat de bestrijders van de dichotomische opvatting: het lichaam verdwijnt, de ziel blijft, daarvoor een niet minder dichotomische opvatting in de plaats stellen: de ziel verdwijnt, het lichaam blijft! Maar daarmee blijven wij deze begrippen hanteren in een zin, die niet overeenstemt met de betekenis die zij in het bijbels kerygma hebben. Het komt mij voor, dat het boek van Telder juist op dit gewichtige punt tekort schiet. Wij zullen allereerst naar meer klaarheid moeten zoeken over de specifiek christelijke zin van de woorden „ziel" en „lichaam". En het kon wel eens zijn, dat een recht verstaan daarvan ons minder huiverig zal maken voor het spreken over de ziel, die mag leven in de heerlijkheid van de aanschouwing Gods in de gemeenschap met haar Heer.

P. J. van Leeuwen

Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften III, Theologie und Gemeinde, Vorlesungen, Briefe, Gespräche 1917 bis 1944*, Chr. Kaiser Verlag, München 1960, 571 blz., ing. D.M. 20.50; geb. D.M. 23.—.

In dit deel zijn vooral theologische verhandelingen van Bonhoeffer opgenomen, voordrachten, colleges, opstellen, theologische brieven, enz., daarnaast ook persoonlijke brieven en gedeelten uit een ontwerp voor een drama en een voor een roman. Voor een inzicht in de geestelijke ontwikkeling van Bonhoeffer is alles, wat hier toegankelijk gemaakt wordt, van groot belang. Men moet daarom degene, die voor de publicatie zorgde en zich daarvoor zeer veel moeite gaf, E. Bethge, ten zeerste dankbaar zijn. Toch ligt in het voorgaande een bezwaar opgesloten. Velen, die zich wel graag in theologische werken verdiepen, interesseert minder de ontwikkelingsgang van Bonhoeffer dan wel de conclusie, waartoe hij tenslotte gekomen is. Het komt hun op de zaak aan en dan

hebben zij weinig aan voorlopige ontwerpen, die Bonhoeffer later ontgroeid is. Bethge spreekt zelf van „der jugendlich unreife Versuch zur Ethik in dem Barcelona-Vortrag von 1928". Iets dergelijks geldt ook van voorwerk voor de latere ethiek, die S. 455–477 opgenomen is, en van deze twee fragmenten niet alleen. Daar staat weer tegenover, dat het belangwekkend is, zich te verdiepen in de gedachtenwereld van een jong, uiterst bekwaam Duits, Luthers theoloog, die gegrepen is door de theologie van Karl Barth. Ouderen, die daardoor ook gegrepen werden, zullen er zichzelf in herkennen. Anderen, die bezwaren hadden, zullen opnieuw en nu waarschijnlijk beter dan toen beseffen, waarom zij zich niet gewonnen konden geven. Tegenover het gemaakte bezwaar staat ook, dat Bonhoeffer wezenlijk trouw gebleven is aan de fundamentele gedachten, die hij reeds vroeg formuleerde. Wij bemerken een stijgende concentratie op wat voor hem wezenlijk is in het kerygma: zonde en genade, de rechtvaardiging van de goddeloze, de Kerk, en wat hiermee samenhangt, en dat alles geconcentreerd om de persoon van Jezus Christus. In alles, wat in dit deel gepubliceerd wordt, staat Bonhoeffer voor ons als een scherpzinnig dogmaticus, die schrijft uit de gloed van zijn overtuiging en met het oog op de nood der Kerk en der wereld. En toch, de nood der wereld komt zo weinig konkreet in het gezichtsveld. Men vraagt zich b.v. af, wat de hoorders van de voordracht over „Das Recht auf Selbstbehauptung", S. 258–269, aan deze lezing hebben gehad. Natuurlijk wordt ook weer een ethiek van „das Gebot der Stunde" gepredikt, S. 48–58, en krijgen de „Weltverbesserer" een veeg uit de pan, S. 276. Als Bonhoeffer tot de hoogleraren en de studenten van „Union theological Seminary" spreekt, doet hij niet de minste moeite, zich verstaanbaar te maken; ik vrees, dat hij deze amerikaanse theologen evengoed in het Sanskrit had kunnen toespreken. Van een toepassing in de preek wil Bonhoeffer niet weten. De preek heeft alleen exegese te zijn; daarin bestaat de actualisering van de Bijbel, S. 303–324. Er komt een dogmatisch fraai opstel voor in deze bundel over kerkelijke tucht, S. 369–381, maar de lezer vraagt zich af, welke empirische Kerk op de beschreven wijze tucht kan uitoefenen. Ter illustratie van mijn bedoeling geef ik een van de plaatsen weer, waar ik in gedachten een vraagteken bij zette. „Nicht nach unserem... Nationalsozialist-Sein fragt uns Gott, sondern nach unserem Glauben an ihn und seine sündenvergebende Liebe und nach dem Gehorsam gegen sein in der Bibel bezeugtes Wort", S. 303. Een dergelijke uitspraak roept niet één vraag, maar enige problemen op, die de schrijver zelfs niet stelt. Nu weet ik zeer wel, dat Bonhoeffer een ethiek geschreven heeft en dat hij in de strijd tegen het nationaal-socialisme partij gekozen heeft, wat hem zijn leven heeft gekost, maar wij hebben nu te maken met deze bundel. Daarin overheerst zozeer de concentratie, dat de expansie te kort schiet. Op deze wijze dreigt het gevaar van een vorm van christelijk idealisme, terwijl toch het idealisme in dit theologisch klimaat uit de duivel is. – Mijn opmerkingen doen evenwel niet af aan de waarde van deze bundel, maar onderstrepen haar.

H. D. V.

OECUMENICA

Oecumene in 't vizier. Feestbundel voor Dr. W. A. Visser 't Hooft, onder redactie van Dr. W. F. Golterman en Prof. Dr. J. C. Hoekendijk. Uitg. W. ten Have N.V., Amsterdam 1960, 166 blz., ing. f 9,—, geb. f 10,90.

Het zou heel goed mogelijk geweest zijn, aan de secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken op zijn zestigste verjaardag een lijvige, veeltalige, internationale feestbundel aan te bieden. Het heeft echter zijn bijzondere charme, dat deze bundel van bescheiden formaat geheel door zijn landgenoten en geheel in het Nederlands geschreven is. Het is daardoor ook een boek geworden, dat voor het oecumenisch streven in Nederland van speciale betekenis is. Hebben de kerken in Nederland „de oecumene in 't vizier"? De „nuchtere Hollanders" die aan deze feestbundel medewerkten, zien vooralsnog geen reden tot juichen. Toch is het merkwaardig, dat er in ons land zonder al te veel moeite zestien deskundige medewerkers voor zo'n bundel gevonden kunnen worden, uit verschillende kerken (Ned. Herv., Geref., Doopsgez., Remonstr., Luthers; één op de drempel tussen Ned. Herv. en R.K.).

Het is niet mogelijk, een „bespreking" van zulk een bundel te geven. In zijn bontheid geeft hij een – natuurlijk niet volledig, maar toch veelomvattend en boeiend – beeld van datgene wat er in de oecumenische beweging zo al aan de orde is. De titels der verschillende bijdragen spreken in dit opzicht voor zich zelf: De Gereformeerde kerken en de oecumenische beweging (Dr. J. van den Berg); Herinneringen (Prof. Dr. S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel); De oecumenische kaart van Nederland (Prof. Dr. H. Berkhof); Vroege Nederlandse stemmen over de eenheid der kerk (Prof. Dr. W. F. Dankbaar); Enige opmerkingen inzake een oecumenisch diaconaat (Dr. E. Emmen); Oecumenisch gesprek over de Heilige Doop (Dr. W. F. Golterman); Gesprek over de basis (Dr. H. J. Heering); Het Avondmaalsgesprek tussen Hervormden en Lutheranen (Dr. J. P. van Heest); De kerk van morgen (A. H. van den Heuvel); Over het proselitisme (Prof. Dr. J. C. Hoekendijk); Jong groen in stad en dorp (Mej. Mr. S. M. Holsteyn); De oecumene der wereldreligies? (Prof. Dr. H. Kraemer); Ecclesiologisch perspectief voor de oecumene (Dr. H. van der Linde); De arbeid van de C.C.I.A. (Prof. Dr. C. L. Patijn); Vernieuwing, de blijvende taak der zending (Mr. S. C. Graaf van Randwijck); Studie in de gebieden in snelle sociale ontwikkeling voor en na de Saloniki-conferentie (Prof. Dr. E. de Vries). Een uitstekend portret van de jubilaris tegenover het titelblad siert het boek. Moge het veel gelezen worden.

E. JANSEN SCHOONHOVEN

W. H. VAN DE POL, *De Oecumene.* Uitg. J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik 1961, 137 blz.

Van de Pol tracht hier in kort bestek de oecumenische krachten en ontmoetingen te schetsen. Hij spreekt achtereenvolgens over de oecumenische situatie, besef, beweging, resultaten, problematiek en wegen. In het

algemeen, zoals we van hem mochten verwachten: grondig, nuchter, objectief. Als correcties zou ik willen aanbrengen: Faith and Order blijft ook aparte conferenties houden (volgende in 1963) en zet de studie met kracht voort (63). De oostersen hebben zich wel tegen de integratie van de I.M.C. maar bij mijn weten nooit tegen het thema van New-Delhi verzet (65). Er is (nog) geen consensus tussen hervormden en remonstranten (72). De vrijzinnigheid hangt wel het vrije-kerk-type aan, maar deze twee vallen allerminst samen (84). Jammer dat de schr. soms te veel als persoon naar voren treedt, om zich tegen kritici van vorige geschriften te verweren of in het algemeen tegen hen die zijn kennis en inzicht onderschatten (spec. 59v.v., 122v.v., 126v.v.). De kernwaarde van dit boekje zie ik in de combinatie van grote nuchterheid bij de peiling der diepgaande verschillen (ook Küng wordt van theologisch gezichtsbedrog beschuldigd, 134) en van een stellige verwachting dat de eenheid op komst is, „en eerder dan iemand vermoedt" (124). Als dan echter twee alinea's verder het geloof in Petrus als de hoeksteen der Kerk wordt gesteld met een beroep op Jes. 28:16, zinkt ons de oecumenische moed in de exegetische schoenen. H. BERKHOF

Het licht van de wereld. Carillon-reeks no. 17. W. ten Have N.V., Amsterdam 1961, 128 blz., ing. f 1,75.

Het boekje ter voorbereiding van de 3de Assemblée van de Wereldraad van Kerken te New Delhi, dat in allerlei talen over de hele wereld verspreid wordt, is in het Nederlands in een aantrekkelijke pocketuitgave verschenen. Het is geschreven om de plaatselijke gemeenten in de voorbereiding voor deze vergadering te betrekken en geeft een schat van materiaal ten gebruike van kringen van gemeenteleden, jeugdgroepen en dergelijke. Het bestaat uit drie delen: 1. Een leidraad voor bijbelstudie. 2. Een behandeling van de onderwerpen: getuigen, dienen, eenheid, die te New Delhi besproken zullen worden. 3. Een schets van de arbeid van de Wereldraad van Kerken. De vertaling laat zich vlot lezen, hetgeen te meer lofwaardig is, omdat oecumenisch Engels niet gemakkelijk te vertalen is. Moge dit boekje ook in ons land zijn doel bereiken: „de plaatselijke taak in een wereldwijde visie" (blz. 92) op te nemen.
E. J. S.

PRAKTISCHE THEOLOGIE

M. H. BOLKESTEIN, *De catechese in de kerkorde.* (Mededelingen v. h. studiesecretariaat v. d. raad v. d. catechese der N.H. kerk. No. 13.) Boekencentrum 1960. 40 blz.

De auteur is er in geslaagd om een overzichtelijk opstel over de catechese te schrijven, dat niet alleen *over*, maar ook naar aanleiding van de kerkordeartikelen heel wat geeft. Wezen en doel der catechese, verantwoordelijkheid daarvoor, stof, vormen en afsluiting ervan krijgen hun beurt, ook een kort hoofdstuk over de persoon van de catecheet. De

bondigheid bewonder ik wel, maar die laat mij ook dikwijls onvoldaan. Alles wordt geregeld in verband gebracht met de bepalingen van de kerkorde, soms met enige kritiek (blz. 20). Terecht wordt nadruk gelegd op het contact met de kerkeraad in zake de catechese, eveneens op de scholing in dit werk. Zijn de a.s. predikant-catecheten geoefend in „het omgaan met de bijbel" en hebben zij besef ervan gekregen, wat het merg van de belijdenisgeschriften is? Voorzichtig is schr. met moralisme in de catechese (art. XVI k.o. is er niet vreemd aan). Het komt aan op de ontmoeting met Jezus Christus. Die wordt altijd persoonlijk doorleefd; laten wij niet te bang zijn voor wat individualisme. De catecheet, die liefde voor dit werk heeft, weet dit wel. Ten slotte een kleine correctie (blz. 31): reeds lang vóór 1940 had de geref. bond een bevestigingsformulier van de hand van ds. v. Grieken; dit was blijkbaar v. d. Leeuw niet bekend.

S. F. H. J. Berkelbach v. d. Sprenkel

Ph. J. Huyser, *Het Ambtsgeheim van de Zielszorger*. Met een woord vooraf van Prof. Dr. P. J. Roscam Abbing. J. H. Kok N.V., Kampen 1961, 520 pag., geb. f 17,50.

In 1955 heeft Dr. Huyser een poging gedaan, het ambtsgeheim van de zielszorgers in de Geref. Kerken kerkordelijk vastgelegd te krijgen. Het is hem niet gelukt. Men zou nu het grote boek, dat hij aan dit onderwerp wijdde, kunnen beschouwen als een tweede poging, de betekenis van het ambtsgeheim althans in algemene zin aan de orde te stellen. Het is een boek geworden, dat eerbied afdwingt. Met een grote nauwkeurigheid worden vele teksten en allerlei gegevens uit de kerkgeschiedenis onderzocht. Ook de wetgeving in verschillende landen en de jurisprudentie in ons land. Het onderwerp blijkt verband te houden met veel andere vraagstukken uit de dogmatiek en de practische theologie, zoals de biecht en de sleutelmacht, de psychosomatiek en de beschouwing van de neurose. Al deze onderwerpen komen en passant aan de orde. De schrijver haalt soms wel eens wat te veel overhoop. Hier en daar kan men ook wel een vraagteken zetten. Maar het eigenlijke betoog gaat met een dwingende kracht voort: om juridische redenen, om de zielszorgers tot stilzwijgen te nopen en vooral om de om hulp verlegen mensen de zekerheid der zwijgzaamheid te geven, is het ambtsgeheim noodzakelijk.

In tegenstelling tot het Rooms-Katholicisme, dat het biechtgeheim absoluut opvat, bepleit de schrijver een relatief ambtsgeheim. Het geheim heeft zedelijke grenzen. Het kan de plicht van de zielszorger zijn, een belanghebbende te waarschuwen voor dreigend onheil. Ook kan het zijn plicht zijn, een voorgenomen misdrijf tegen het openbaar belang, de openbare orde en veiligheid door bekendmaking te verijdelen. Natuurlijk zijn hier in de practijk vele haken en ogen. Waar ligt in deze de grens? Is de zielszorger, die dit standpunt inneemt, verplicht aan de B.V.D. inlichtingen te verschaffen? Deze instantie zou er zich op kunnen beroepen, dat zij waakt voor de veiligheid van de staat. Toch lijkt het mij niet gewenst, op dergelijke verzoeken, die herhaaldelijk aan ziels-

zorgers gedaan worden, in te gaan. Op dit punt had Dr. Huyser wat uitvoeriger kunnen zijn.

Het is jammer, dat in dit boek, dat zo breed is opgezet, het collectieve ambtsgeheim alleen maar wordt aangestipt, maar niet expliciet wordt behandeld. We missen node een register, dat behulpzaam kan zijn bij het opnieuw naslaan van het boek.

Overigens, alle hulde voor dit nauwgezette en belangrijke werk, dat ik in handen van veel zielszorgers wens. Ook de uitvoering, die de uitgever aan het boek gaf, is prima. M. H. Bolkestein

W. Sikken, *Midden in het leven*, Kok, Kampen 1960, 243 blz., geb. f 7,95.

Dr. Sikken heeft fel geleefd, en zichzelf evenmin als anderen gespaard als het om gerechtigheid en waarachtigheid te doen was. Hij was er altijd op uit, tegen alle onoprechtheid en verdoezeling de dingen open te leggen voor God. Zo ook in dit laatste boek, voortgekomen uit zijn eigen jaren lang bezig zijn met de problemen van leven en dood.

Het boek heeft geen wetenschappelijke pretentie, wil veel meer pastoraal zijn in een volle en hoge zin van het woord – geschreven voor predikanten, en allen, die veel met zieken en stervenden moeten omgaan, voor allen, die bevreesd zijn voor hun eigen dood en verschrikt zijn over zoveel hulpeloosheid en radeloosheid. Het boek is niet streng systematisch opgezet, maar wel geschreven vanuit een ruime kennis van wijsbegeerte, bijbelse theologie, dogmatiek, belletrie èn allerlei pseudoreligie van de moderne mens. De toon is vlot causerend, soms geestig, soms fel ironisch. De techniek, de wetenschap en de wijsbegeerte, waarop de negentiende-eeuwse mens (en hoeveel „modernen" zijn nog negentiende-eeuws!) zijn vertrouwen stelt, zijn bij de dood zo hulpeloos als drie kleine meisjes bij een treinramp (17 vv.). Maar Kierkegaard wist er meer van, en vooral Luther, in wiens werken Dr. Sikken zeer belezen was, en die telkens uitvoerig aan het woord komt. En achter deze twee de bijbel! Maar de bijbel lost de vragen niet op – zelfs op de grootste vraag, hoe het nu zit met de onsterfelijke ziel of een persoonlijk voortbestaan, krijgen we geen duidelijk antwoord – behalve dit, dat God de Heer is, en dat is genoeg. Daarom keert Sikken het lied waaraan de titel van zijn boek ontleend is, om: „midden in de dood zijn wij in het leven" (153 vv.).

Vanuit deze overtuiging komt alles aan de orde: verhouding van lichaam en ziel (hier miste ik de theorie van de binnen- en buitenkant der materie van Teilhard de Chardin); theoriën over reïncarnatie, theosophie, occultisme; de onwaarachtigheid en feitelijke triestheid van veel kerkhoftoespraken, atheïstische doodslyriek, humanistische romantiek. Soms is het betoog onbevredigend, bv. als we enige keren het populaire argument lezen, dat zedelijk besef geen zin zou hebben, als men kon menen, dat „het met de dood uit is" (47vv, 206vv), of als – ondanks Chr. Barth, wiens boek „Die Errettung vom Tode" overigens wèl in de literatuuropgave voorkomt – in de daarvoor traditioneel aangehaalde O.-

tische teksten het geloof aan een zalig voortbestaan der vromen gelezen wordt (189).

Sikken betoogt, dat de Hervorming aan de doodsgrens ontstaan is (134), vooral aan Luthers angst voor de dood. De moderne mens kent deze angst zo niet – die wordt lid van een begrafenisvereniging (13). Toch heeft reeds Luther geklaagd, dat maar zo weinig mensen ernst met de dood maakten (35vv, 155vv, 165vv, 205). Interessant is, dat al lang vóór Stange, Van der Leeuw en Cullmann Luther het vertrouwen op de onsterfelijkheid van de ziel als onchristelijk en zelfzuchtig verwierp (107vv). Niettemin probeert Sikken tegenover deze schrijvers wel aan de gedachte van een voortbestaan, op de een of andere manier, vast te houden, vooral ook op grond van het N.T. Toch geeft hij hun in hoofdzaak gelijk, omdat door de leer van de onsterfelijkheid de mens een beetje god gemaakt wordt (123; 192v). De grondslag van de christelijke troost is de opstanding van Christus, historisch en lichamelijk; S. geeft een aantal niet alle even sterke argumenten om deze historiciteit te staven (185vv).

Bijzonder waardevol is het boek geworden doordat Luther zo dikwijls aan het woord komt, met citaten, die alleen een goed Lutherkenner ons kon geven; aan het eind in een vertaling van zijn indrukwekkende „Sermon von der Bereitung zum Sterben" (217vv). Interessant is het betoog, dat Luther over de descensus ad inferos heel anders gedacht heeft, dan men hem meestal toedicht (183vv).

Al met al een boek, dat weliswaar hier en daar tot tegenspraak noopt, soms ondanks de kritische houding van de schrijver zelf nog net iets teveel toegeeft aan traditionele opvattingen, waar men ook Barth's gedachtengang KD IV/3 § 56, „die einmalige Gelegenheit" node mist; maar dat èn door de belezenheid èn nog meer door de theologische en pastorale ernst van de schrijver voor gemeenteleden en predikanten een grote hulp kan zijn, en dat we dankbaar aanvaarden als nalatenschap van deze ons zo vroeg ontvallen oprechte dienaar des Woords. A. J. RASKER

Wereld en kerk. Vragen aan de kerk in een veranderde wereld. Een bundel opstellen uitgegeven ter gelegenheid van het vijftienjarig bestaan van „Kerk en Wereld". Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1960, 80 blz., ing. f 2,90.

Kerk en Wereld, 1945 – 20 nov. – 1960. Horstcahiers nummer 9, uitg. „Kerk en Wereld", Driebergen 1961, 78 blz., ing. f 1,—.

Het derde lustrum van „Kerk en Wereld" had als thema „Op weg naar de wereld van morgen". Het was een goede gedachte, enige „vrienden van Kerk en Wereld", tevens deskundigen op bepaalde terreinen van de wereld van nu, in de schaduw van dit thema over hun studie- of werkterrein te laten schrijven en hun bijdragen te bundelen. F. J. Pop schrijft – ter inleiding – over het genoemde thema, Prof. Dr. A. de Froe over „Moderne wetenschap en geloof", Prof. Dr. J. Tinbergen over „Onze taak op economisch en sociaal gebied in internationaal verband". Prof. Dr. C. L. Patijn over „De kerk en de internationale politiek", M.

Ruppert over „Arbeid, leiding en kapitaal", Prof. Dr. A. A. van Ruler over „De kerk in de komende cultuur", Dr. E. Emmen over „Kerk en Wereld, een nieuwe periode". Het bundeltje opstellen heeft mij zeer geboeid. Hoewel het thema rijkelijk pretentieus zou kunnen worden gevonden, hebben de auteurs het eenvoudig zo verstaan, dat zij het heden in het licht van de toekomst hadden te beschouwen. De grote Toekomst – de verwachting van het Rijk – maakt ook gespannen op de naaste toekomst en op het heden dat in de toekomst streeft. Voor theologen wil ik met name het artikel van Prof. van Ruler noemen, waarin niet geschroomd wordt, enkele theologische mode-artikelen, die wellicht ook op „Kerk en Wereld" in trek zijn, in een critisch licht te stellen.

In no. 9 van de gestencilde „Horstcahiers" is een en ander van de lustrumviering bewaard, dat inderdaad de moeite van het bewaren waard is. Ds. Pop geeft een interessant overzicht van „Vijftien jaar Kerk en Wereld"; Prof. Hoekendijk heeft zijn lustrumrede „Op weg naar de wereld van morgen", die tijdens de viering grote indruk maakte, afgestaan; dan volgt de preek van Ds. Pop ter gelegenheid van het lustrum over Zach. 14 : 20a en tenslotte het lustrumlied van J. C. de Bruïne.

E. J. S.

MAX HUBER, *Laientheologie*. Gedanken eines alten Mannes über Probleme des Glaubens. Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1960, 101 S., prijs Zw.Fr. 7,80.

Max Huber, 1874–1960, beroemd Zwitsers jurist, president van het Internationaal Gerechtshof van 1924–1930, voorzitter van het Internationale Rode Kruis van 1928–1947, heeft in de laatste jaren van zijn leven korte stukjes over geloofsvragen geschreven, die aanvankelijk slechts voor zijn kinderen en kleinkinderen bedoeld waren. Vrienden meenden echter, dat zij voor een wijdere kring, vooral ook voor jongeren, van betekenis konden zijn; op hun aandrang besloot de schrijver tot publicatie. Hij heeft deze niet meer beleefd.

Inderdaad zijn deze stukjes alleszins de moeite waard. Zij dragen een sterk persoonlijk karakter, inzoverre als de schrijver dikwijls van zijn eigen geestelijke ontwikkelingsgang vertelt. Bij de aanvang van zijn academische loopbaan (1902 professor in Zürich) was hij in de ban van het positivisme. Een kerkdienst op Goede Vrijdag 1922 en een kort daarop volgende ziekte brachten een geestelijke wending in zijn leven teweeg. Het kerkelijk Credo werd voor hem levende realiteit.

Over allerlei aspecten van het geloof en de daaruit voortvloeiende blik op de wereld schrijft hij hier; een wetenschappelijk man, die grote verantwoordelijkheden gedragen heeft en zich rekenschap geeft van zijn geloof als modern mens. Theologische litteratuur heeft hij vrij veel gelezen; hij wordt er niet door belast, maar is er door verrijkt. Een oecumenische gezindheid wordt hier ook openbaar en een grote nadruk op de „agape", van waaruit hij o.a. zijn taak in het Rode Kruis verstond.

Met Emil Brunner was hij persoonlijk bevriend; een preek van hem in 1958 gaf de stoot tot dit geschrift, dat werd opgedragen aan een andere

vriend: Dr. Emanuel Stickelberger. Prof. Dr. Werner Kägi, die thans zijn plaats op de leerstoel voor staats- en volkenrecht in Zürich inneemt, besluit het boekje met een sympathiek levensbericht, waarin hij zijn betekenis tracht te schetsen.

De laatste bladzijden vermelden de inhoud van zijn vierdelige ,,Vermischte Schriften". Maar kort voor zijn dood schreef de auteur aan een vriend: ,,Ich sehe in dieser Schrift [,,Laientheologie"] den Sinn meines sichtlich ausgehenden Lebens". E. J. S.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* (1880–1960). E. J. Brill, Leiden 1961, 135 blz., geb. f 19,—.

Sociologisch Bulletin 1961 no. 1. Informatienummer over de Vrije Zaterdag. Boekencentrum N.V., Den Haag 1961, 40 blz., ing. f 2,50.

Francesco Sciuto, *Tertulliano, Tre opere parenetiche.* (*Ad Martyras, De Patientia, De Paenitentia*). Centro di Studi Sull'Antico Christianesimo. Università Di Catania, 1961, 119 blz., ing. lire 2000, geb. lire 2400.

P. A. van Stempvoort, *De Brief van Paulus aan de Galatiers*, 2e druk. (De Pred. v. h. N.T.) G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1961, 127 blz., geb. f 12,90, bij intek. f 11,50.

R. Bijlsma, *Grondlijnen voor een pedagogische catechetiek.* Med. v. h. Studiesecr. v. d. Raad voor de Catechese der Ned. Herv. Kerk, no. 15. Boekencentrum N.V., Den Haag 1961, 24 blz.

G. C. van Niftrik, *Kleine Dogmatiek.* 5e herziene en aanmerkelijk uitgebreide druk. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1961, 453 blz., geb. f 19,90.

E. J. de Smedt, *Het priesterschap van de gelovigen.* Lannoo, Den Haag 1961, 160 blz., ing. f 4,—, geb. f 5,50.

Dietrich von Hildebrand, *Schijn en waarheid. Een kritische analyse van existentialistische ethica.* Lannoo, Den Haag 1961, 192 blz., ing. f 6,25, geb. f 7,90.

Rudolf Bohren, *Unsere Kasualpraxis – eine Missionarische Gelegenheit?* Theol. Exist. Heute, Heft 83. Chr. Kaiser Verlag, München 1960, 33 blz., ing. D.M. 2.—.

Pierre Burgelin, *Einheit und Sendung der Kirche.* John Knox Haus Gesellschaft, Genf 1960, 16 blz.

F. Macleod, *John Knox und wir.* John Knox Hausgesellschaft, Genf 1959, 24 blz.

Madeleine Barot, *Erlebte Ökumene.* John Knox Hausgesellschaft, Genf 1958, 18 blz.

Paul Ricoeur, *Staat und Gewalt.* John Knox Hausgesellschaft Genf, Genf 1957, 20 blz.

Daniel T. Niles, *Wo steht unsere Predigt?* John Knox Hausgesellschaft, Genf 1956, 15 blz.

De Uitverkiezing. Richtlijnen voor de behandeling van de leer der uitverkiezing, aanvaard door de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk in haar vergadering van 8 november 1960. Boekencentrum N.V., Den Haag 1961, 47 blz.

Werner Bieder, *Die Berufung im Neuen Testament.* (Abh. zur Theol. des A. u. N.T. 38) Zwingli Verlag, Zürich 1961, 110 blz., ing. s. Fr. 15,80.

Kurt Lüthi, *Gott und das Böse.* (Stud. zur Dogmengesch. u. syst. Theol. Bd. 33.) Zwingli Verlag, Zürich 1961, 296 blz., ing. s. Fr. 23,—.

Charles Brütsch, *Die frohe Botschaft vom Weltende.* Zwingli Verlag, Zürich 1961, 47 blz., ing. s. Fr. 2,90.

Francis J. Kovach, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin.* Walter de Gruyter & Co., Berlin 1961, VIII + 279 blz., geb. DM. 32,—.

Ernst Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangelium.* Verlag Alfred Töpelman, Berlin 1961, 76 blz., ing. D.M. 7,80.

G. F. D. Locher, *Hoop, eeuwigheid en tijd in de prediking van Augustinus.* H. Veenman & Zonen N.V., Wageningen 1961, 308 blz., ing. f 17,25.

BERNARD W. ANDERSON, *De wereld van het O.T.* 3: *Het hernieuwde Verbond*. BBB-reeks. Bosch & Keuning N.V., Baarn z.j., 197 blz., ing. f 2,90, abonn. f 2,25.

Calwer Bibellexikon 5 Lf. Sargon-Z. Calwer Verlag, Stuttgart, kolom 1153–1444.

Texte zur Mariologie und Marienverehrung der mittelalterlichen Kirche unter Mitarbeit von Adolf Kolping ausgewählt durch Walter Debius (Kleine Texte 184). Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1961, 63 blz., ing. D.M. 7,—.

Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der alten Kirche. Ausgewählt durch Walter Debius (Kleine Texte 178). Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1956, 34 blz., ing. D.M. 3.80.

C. TRIMP, *Om de oeconomie van het welbehagen*. Oosterbaan & Le Cointre N.V., Goes 1961, 242 blz., ing. f 10,50, geb. f 12,—.

VINCENT BRÜMMER, *Transcendental Criticism and Christian Philosophy*. T. Wever, Franeker 1961, 258 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Kerygma und Dogma, 2 Quartalsheft 1961. Edmund Schlink, Die apostolische Sukzession; Peter F. Barton, Zur Lehre vom kirchlichen Amte in der lutherischen Frühorthodoxie: Das Amtsverständnis Tileman Heshusens; Albrecht Peters, Dogma und Existenz; Wilfried Joest, Die Personalität des Glaubens.

Irénikon, 1961/no. 2. D. T. Strotmann, L'évêque dans la tradition orientale; D. A. Tanghe, L'Eucharistie pour la rémission des péchés.

Antonianum, Aprilis 1961. Marco Adinolfi, L'insegnamento escatologico nelle parabole; Ambrosius M. Lubik, De conclusionibus theologicis ad mentem Melchioris Cani (continuatio et finis); Titus Szabò, De Virgine Immaculata vere proprieque redempta seu de „Quaestione debiti" catholice solvenda.

Musica Sacra, juni 1961. Wilhelm Ehmann, De muziek der reformatie I; Willem Mudde, Liturgie en koor VI, Het zondagslied en de liederen vóór en na de preek. – augustus 1961. Wilhelm Ehman, De muziek der reformatie II (slot).

Vox Theologica, juli 1961. Leonie W. Beek, De spiegel in het bijgeloof; R. Bakker, Merleau-Ponty (1908–1961); J. G. Vink, Herschapen Koinonia?

Tijdschrift voor theologie, juli-september 1961. P. Schoonenberg, Zonde ten dode, doodzonde en dagelijkse zonde; A. Hulsbosch, Zonde en dood in Rom. 5, 12–21; J. Kahmann, Het volgen van Christus door zelfverloochening en kruisdragen; E. Schillebeeckx, Het bewustzijnsleven van Christus; B. Hermesdorf, De apostel Paulus in lopende rekening met de gemeente te Philippi.

Gereformeerd theologisch tijdschrift, Nr. 3 – 1961. W. H. Gispen, De Gelofte III; W. Tom, Vervuld met de Heilige Geest; B. Wentsel, De leer van de kerk, van het geloof en van de voleinding.

Kerk en Theologie, juli 1961. Th. L. Haitjema, De Pinksterbeweging des Geestes in de reformatorische Verbondstheologie; A. van Selms, De Nederduits Hervormde Kerk van Afrika en de kleurscheidslijn; H. Schroten, Komen wij nog uit met de tegenwoordige presbyteriale structuur van de Kerk?

The Harvard Theological Review, Vol. LIV, Number 3. H. J. Rose, World Ages and the Body Politic; P. M. Fraser, Foundation-Date of the Alexandrian Ptolemaieia; J. C. Russell, Notes on the Biography of St. Edmund of Abingdon; Ernst Benz, Ecumenical Relations Between Boston Puritanism And German Pietism: Cotton Mather And August Hermann Francke; Maurice Kelly, Milton's Arianism Again Considered; Elias J. Chiasson, Dryden's Apparent Scepticism in Religio Laica.

Theology Today, July 1961. Samuel H. Miller, The Wholeness of Man; E. Leonard Allen, Justification and Self-Justification in Sartre; James M. Gustafson, Patterns of Christian Social Action; John R. Bodo, The Pastor's Role as Prophet; James F. White, A Good Word for William Dowsing; Alan L. Caine, Crucifixion and Atonement; Henry J. Cadbury, The New English Bible; E. G. Homrighausen, The Church in the World.

LIJDEN EN VERZOENING IN DE HANDSCHRIFTEN VAN DE DODE ZEE[1]

DOOR

A. S. VAN DER WOUDE

Groningen

Wie in de gelegenheid is kennis te nemen van hetgeen de rollen van de Dode Zee ons aan informatie over de zogenaamde intertestamentaire periode verschaffen[2], zal spoedig overtuigd raken van de uitzonderlijke waarde, die deze manuscripten voor de Bijbelwetenschap bezitten.[3] Voor het Oude Testament geldt dit met name de talrijke tekstcritische en taalkundige gegevens, die in deze voorchristelijke geschriften tot ons komen.[4] De betekenis van de vond-

[1] Rede gehouden voor het Sodalicium Novi Testamenti Conventus in Nederland op 3 mei 1961.

Gebruikte afkortingen: 1 Q H – Hodayoth (Dankpsalmen)
1 Q Is a – eerste Jesajarol uit grot 1
1 Q S – „Manual of Discipline" (Sektenregel)

[2] Een bibliografie van publicaties over de Dode Zee rollen gaf C. Burchard in *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, 1957 (Beiheft Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Nr. 76) en W. S. Lasor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls 1948–1957*, Pasadena, California, 1958. De gegevens kunnen worden aangevuld door de bibliografie in *Revue de Qumrân*, ed. Letouzey et Ané, Parijs. Beredeneerde litteratuuroverzichten gaf J. van der Ploeg in Jaarbericht Ex Oriente Lux 11 (1949–1950), p. 41–71; 12 (1951–1952), p. 221–248; 14 (1955–1956), p. 85–116 en in *Six années d'études des manuscits du désert de Juda (1952–1958)* (La secte de Qumrân et les origines du christianisme: Recherches bibliques IV, Desclée de Brouwer, Bruges, 1959, p. 11–84). Vertalingen van tot dusverre gepubliceerde niet-bijbelse teksten uit Qumrân gaven o.a. A. Dupont-Sommer (*Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959), Th. H. Gaster (*The Dead Sea Scrolls in english translation*, New York, 1956), J. Maier (*Die Texte vom Toten Meer*, München/Basel, 1960, I. Übersetzung, II. Anmerkungen), G. Vermès (*Les manuscrits du désert de Juda*, Paris, 1954, p. 124vv) en H. A. Brongers–A. S. van der Woude (*De handschriften van de Dode Zee in Nederlandse vertaling*, Amsterdam, 1957–1960, 4 deeltjes). Monografieën over afzonderlijke rollen: K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen 1953, P. Wernberg-Møller, *The manual of discipline*, Leiden 1957, J. van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre*, Leiden 1959 en M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns*, Leiden 1960, A. Dupont-Sommer, *Le Livre de Hymnes découvert près de la Mer Morte*, Semitica VII, 1957, J. Carmignac, *La règle de la „Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres"*, Paris 1958, J. Licht, *Megillat ha-hodayoth*, Jerusalem 1957 (Hebr.), Y. Yadin, *The scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Jerusalem 1957[2] (Hebr.). Voor het zgn. Damascusgeschrift raadplege men nog steeds F. F. Hvidberg, *Menigheden af den nye Pagt i Damaskus*, København 1928.

[3] De omvangrijke litteratuur over de betekenis van de rollen voor de Bijbelwetenschap kan hier niet geciteerd worden. Algemeen oriënterend zijn in dit verband F. M. Cross Jr., *The ancient library of Qumran and modern biblical studies*, New York 1958 en R. Meyer-J. Reuss, *Dodezeerollen en Bijbel*, Roermond-Maaseik 1960 (Ned. vertaling van *Die Qumran-Funde und die Bibel*).

[4] Verg. F. M. Cross, a.w., p. 120–145 en R. Meyer, *Zur Geschichte des hebräischen Verbums*, Vetus Testamentum 3 (1953), 225–235; *Das Problem der Dialektmischung in den hebräischen Texten von Chirbet Qumrân*, id. 7 (1957), p. 139–148; *Spuren eines semitischen Praesens-Futur in den Texten von Chirbet Qumrân*, Eissfeldt-Festschrift (Beiheft ZAW 77), 1958,

sten voor het Nieuwe Testament is groter, hoewel een *directe* afhankelijkheid van Qumrân op geen enkel punt met zekerheid aan te wijzen valt.[1] Voorzover Essenisme[2] en Oerchristendom niet putten uit de beide gemeenschappelijke bron van het Oude Testament, blijven de gesignaleerde overeenkomsten praktisch alleen van terminologische en organisatorische aard.[3] Deze laten zich evenwel gemakkelijk uit beider laat-joodse en apocalyptische achtergrond verklaren. Belangrijker lijken ons daarom de „negatieve" gegevens, d.w.z. de verschillen tussen Qumrân en Nieuw Testament, die men gezien de gemeenschappelijke geestelijke basis *niet* zou verwachten. Zo is het merkwaardig, dat de term בַּר נָשׁ respectievelijk בַּר אֱנָשׁ („Zoon des mensen") in de tot dusver gepubliceerde handschriften van Qumrân niet voorkomt[4], terwijl de uitdrukking in het Nieuwe Testament als zelfaanduiding van Jezus zo'n grote rol speelt.[5] Niet minder belangrijk zijn de messiaanse voorstellingen van de secte, die naast en als meerdere van de koninklijke Messias een priesterlijke Gezalfde kennen.[6]

---

p. 118–128; *Bemerkungen zu den hebräischen Aussprachetraditionen von Chirbet Qumrân*, ZAW 70, 1958, p. 39–48, verder G. Beer-R. Meyer, *Hebräische Grammatik* (2 vol., Sammlung Göschen, Berlin 1952, 1955).

[1] Een nadere verantwoording van deze these hoopt schrijver dezes binnenkort in *Novum Testamentum* te geven.

[2] Dat de gemeente van Qumrân uit Essenen bestond, wordt door de meeste geleerden, die zich met de rollen van de Dode Zee hebben bezig gehouden, aanvaard. Een recente afwijzing van deze these vinden wij bij K. H. Rengstorf, *Hirbet Qumrân und die Bibliothek vom Toten Meer* (Studia Delitzschiana 5), Stuttgart 1960, die in de gevonden handschriften delen van de omstreeks 70 n. Chr. in grotten verborgen tempelbibliotheek van Jeruzalem wil zien.

[3] Verg. voor dit oordeel R. Meyer–J. Reuss, *Dodezeerollen en Bijbel*, p. 225, die ook nog van een „indirecte afhankelijkheid" ten aanzien van het „zedelijk onderricht en vele secundaire leerstellingen van het christendom" spreken.

[4] Het Hebreeuwse aequivalent *bèn 'ādām* heeft in de rollen dezelfde betekenis als in het Oude Testament („mens(enkind)". Het is merkwaardig, dat *bar nāš* als „Mensenzoon" in speciale zin vóór het Nieuwe Testament niet met zekerheid aan te wijzen valt. De Bilderreden (cap. 37–71) uit Henoch ontbreken onder de vondsten van Qumrân, terwijl van de overige vier boeken van dit geschrift fragmenten gevonden zijn. J. T. Milik (*Dix ans de découverts dans le désert de Juda*, Paris 1957, p. 31) beschouwt de gelijkenissen als een joods-christelijk werk uit de 2e eeuw n. Chr.. In Daniël 7 is sprake van iemand *als* een mens(enzoon)!

[5] Verg. o.a. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957.

[6] Voor de Messiasverwachting van de gemeente van Qumrân vergelijke men M. Black, *Messianic doctrines in the Qumrân Scrolls* in Studia Patristica II, 1957, p. 445vv; R. E. Brown, *The Messianism of Qumrân*, Catholic Biblical Quarterly 1957, p. 53vv; W. H. Brownlee, *Messianic motifs of Qumrân and the New Testament*, New Testament Studies 1956/57, p. 12vv; 195vv; E. Ehrlich, *Ein Beitrag zur Messiaslehre der Qumrânsekte*, ZAW 1956, p. 234vv; M. Burrows, *The Messiahs of Aaron and Israel*, Anglican Theological Review XXXIV (1952), p. 204vv; J. V. Chamberlain, *Another Qumrân Thankgivings Psalm*, Journal of Near Eastern Studies XIV (1955), p. 32vv; A. Dupont-Sommer, *La mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un hymne de Qumrân*, Revue de l'histoire des religions CXLVII (1955), p. 174vv; J. Gnilka, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den*

Dit neemt niet weg, dat verschillende geleerden blijven spreken van verregaande overeenkomsten tussen Essenisme en Oerchristendom, ja zelfs sterke beïnvloeding van het Nieuwe Testament door Qumrân aannemen.[1] Eén van deze contactpunten zou de gedachte van de lijdende, respectievelijk lijdende en stervende Messias zijn, die in de handschriften van de Dode Zee hetzij in de gestalte van één persoon hetzij als collectiviteit gevonden zou kunnen worden.[2]

Schriften von Qumrân und im Neuen Testament, Revue de Qumran 2, p. 395vv; R. Gordis, *The begotten Messiah in the Qumrân Scrolls*, Vetus Testamentum 7 (1957), p. 191vv; H. W. Kuhn, *Die beiden Messias in den Qumrântexten und die Messiasvorstellung in der rabbinischen Literatur*, ZAW 70 (1958), p. 200vv; K. G. Kuhn, *Die beiden Messiasse Aarons und Israels*, New Testament Studies 1 (1954/55), p. 168vv; W. S. Lasor, *The Messiahs of Aaron and Israel*, Vetus Testamentum 6 (1956), p. 425vv; K. Schubert, *Zwei Messiasse aus dem Regelbuch von Chirbet Qumrân*, Judaica XI, p. 216vv; *Der alttestamentliche Untergrund der Vorstellung von den beiden Messiassen im Schrifttum von Khirbet Qumrân*, Judaïca XII, p. 24vv; L. H. Silberman, *The two „Messiahs" of the Manual of Discipline*, Vetus Testamentum 5 (1955), p. 77vv; N. Wieder, *The doctrine of two Messiahs among the Karaites*, Journal of Jewish Studies VI (1955), p. 14vv; A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, Assen 1957; Neukirchen 1958.

[1] Zo vooral A. Dupont-Sommer, die spreekt van „tausend Einzelheiten", die zouden wijzen op Jezus' „tiefgehenden Beziehungen zu der essenischen Umwelt und auf seine vollkommene Übereinstimmung mit den grundlegenden Lehren und dem inneren religiösen Leben der Sekte" (*Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, Tübingen 1960, p. 407). Verder J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, A Pelican Book, 1956, p. 141vv; in bepaalde opzichten ook W. H. Brownlee (zie hierna). Schrijver dezes is het met J. van der Ploeg eens (*Bibliotheca Orientalis* XIV (1957), p. 126), dat het boekje van A. Powell Davies, *The meaning of the Dead Sea Scrolls*, New York 1956 geen wetenschappelijke waarde bezit (verg. overigens mijn bespreking van dit werk in *Theologie en Practijk* 17 (1957), p. 121vv). Hetzelfde geldt in mindere mate van E. Wilson, *The Scrolls from the Dead Sea*, London 1955. Daartegenover staat de uitlating van M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, London 1956, p. 331: „It may fairly be questioned, indeed, whether the teachings of Jesus and the beliefs of the Qumran community have anything in common which cannot be found in other Jewish sources also". H. H. Rowley meent in dit verband: „To suppose that the Scrolls can give us any evidence of the nature of early Christianity is fantastic" (*The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, London 1957, p. 30).

[2] W. H. Brownlee vindt in de rollen „the doctrine of the expectation of a suffering Messiah" (*The United Presbyterian*, 20-11-1953, p. 11). Zijn standpunt vindt men uitgewerkt in *The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls*, Bulletin of the American Schools of Oriental Research 132, 1953, p. 8–15; 135, 1954, p. 33–38 en in *Messianic Motifs of Qumran and the New Testament*, New Testament Studies 3 (1956), p. 12–30; 195–210. A. Dupont-Sommer (*Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, Tübingen 1960) beschrijft de door hem messiaans geïnterpreteerde Leraar der Gerechtigheid als „der Schmerzensmann" in de zin van Jesaja 52, 13–53, 12. F. F. Bruce (*Biblical exegesis in the Qumran texts* (Exegetica III, 1), Den Haag 1959 meent, dat de gemeente van Qumrân „felt itself called upon to fulfil the ministry of the Servant of the Lord, who by obedience and suffering makes atonement for the sins of many and turns them to righteousness" (p. 55). In het tenminste op het punt van de oud- en nieuwtestamentische godsdienstgeschiedenis zeer slecht gedocumenteerde, ook in Nederland zeer bekend geworden boek van Gerhard Szczesny, *Die Zukunft des Unglaubens*, München 1958. 1959 spreekt de auteur op p. 48 als volgt over de verhouding van Essenisme en Christendom: „Die Bedeutung des Lehrers der Rechtschaffenheit ist umstritten, aber er zeichnet die Rolle vor, die Christus später spielt. Er ist der leidende Knecht Gottes, Prophet und Märtyrer, Verkünder und Opfer seines Glaubens und oberster Richter am Tage des jüngsten Gerichtes. In der Vorstellung seines Opfertodes und seiner himmlischen Richterfunktionen bereitet sich zweifellos der christliche Messias-Glaube vor". In werkelijkheid is van een „Opfer-

Omdat deze these niet zonder belang is voor de bestudering van het Nieuwe Testament, willen wij haar toetsen aan het ons ter beschikking staande tekstenmateriaal en daarom trachten een antwoord te vinden op de volgende vragen:

a. Kennen de handschriften van Qumrân de gedachte van een lijdende en stervende (messiaanse) „Knecht des Heren" in de zin van Jesaja 53?
b. Kent de secte de gedachte van verzoening door vrijwillig op zich genomen lijden voor de goddelozen buiten eigen kring?

Het Jodendom uit Jezus' dagen kende, voorzover wij weten, niet de verwachting van een lijdende en stervende *Messias* in één persoon. Wel sprak men (althans in de tweede eeuw na Christus) van een lijdende en een stervende Messias, maar slechts in de zin van twee heilsgestalten, waarvan de lijdende Messias ben David niet zou sterven en de stervende Messias ben Jozef respectievelijk ben Efraïm niet voor Israël zou lijden[1]. Godsdiensthistorisch gezien is de herkomst van laatstgenoemde nog onduidelijk[2], maar deze kwestie kan (evenals zijn persoon) in dit bestek buiten beschouwing blijven, omdat bij hem nergens sprake is van verzoenend lijden. Daarentegen vinden wij bij de Messias ben David wel de gedachte, dat hij vóór zijn uiteindelijke verschijning door melaatsheid of andere lichamelijke pijn, door verachting en smaad vanwege zijn vijanden zal worden getroffen,[3] maar dan geldt toch steeds de beperking, dat hij niet zal sterven en zijn vicariaat nergens uit *oboedientia passiva* voortkomt en enkel de zonde van Israël, niet die der heidenen geldt.[4]

In de handschriften van de Dode Zee is nergens *expressis verbis* sprake van het lijden noch van de dood van één of één van de beide daar genoemde Messiasgestalten.[5] Er is slechts één plaats, waarvan

tod" en „himmlische Richterfunktionen" van de Leraar der Gerechtigheid in de rollen nergens sprake!

[1] Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II, p. 273 vv. Vergel. verder G. Dalman, *Der leidende und sterbende Messias*, Berlin, 1888 en J. Klausner, *The messianic idea in Israel*, London, 1956, p. 483vv.

[2] Zie hierover de in noot[1] genoemde litteratuur en mijn *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, Assen, 1957, p. 87v.

[3] Verg. Strack-Billerbeck, a.w., p. 284vv.

[4] Men vergelijke vooral de vrije weergave van Jesaja 52, 13–53, 12, zoals de Targum Jonathan die geeft (zie J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah*, London 1949, p. 178vv.).

[5] De (historische) Leraar der Gerechtigheid, die in de geschiedenis van de secte zo'n eminente rol speelde, is geen messiaanse gestalte, maar eerder de profetische voorloper van de Messias(sen). Eventueel met de Leraar in verband gebracht lijden en sterven (van een gewelddadige dood van deze figuur is echter nergens met zekerheid sprake!)

men op het eerste gezicht zou kunnen menen, dat de *verzoening* van zonden in Qumrân aan de Messias wordt toegeschreven. Wij bedoelen kolom XIV, regel 19 van het zogenaamde Damascusgeschrift, dat eind vorige eeuw door Solomon Schechter in de Fostâtsynagoge van Cairo ontdekt werd en blijkens stijl, inhoud en bij Qumrân ontdekte fragmenten uit esseense kring moet stammen.[1] De tekst ter plaatse is zeer fragmentarisch bewaard gebleven. Behouden is alleen: ח אהרן וישראל ויכפר עונם [.., hetgeen wij met de grootste mate van waarschijnlijkheid mogen aanvullen tot] וישראל ויכפר עונם [עד עמוד משי]ח אהרן: ,,tot de komst van de Messi)as van Aäron en Israël. Hij zal hun zonde verzoenen (...Toch is het wel zeer de vraag, of wij ,,Messias van Aäron en Israël" als subject van יכפר mogen beschouwen. Overal elders in de rollen van de Dode Zee is God het Subject van de verzoening (voorzover daarover niet *a parte hominis* gesproken wordt).[2] Bovendien mag een zo slecht bewaarde tekst ons niet tot al te verregaande conclusies verleiden, vooral niet, wanneer deze in tegenspraak zijn met andere gegevens. Daar komt nog bij, dat een analyse van het Damascusgeschrift ons leert de uitdrukking ,,Messias van Aäron en Israël" als slaande op twee heilsgestalten te verklaren.[3] Daarmee vervalt dan ook de mo-

---

heeft met het probleem, dat hier aan de orde is, dus niets te maken. De moeilijkheid bestaat hierin, dat de uitdrukkingen ,,Leraar der Gerechtigheid" en ,,Onderzoeker der Wet" niet enkel voor de historische Leraar der Gerechtigheid-Onderzoeker der Wet, maar ook voor de messiaanse priester der eindtijd gebruikt kunnen worden (Verg. mijn *Die messianischen Vorstellungen*, p. 187). Dood, opstanding en messiaanse wederkomst van de (historische) Leraar der Gerechtigheid mag men daarom niet concluderen uit Damascusgeschrift VI, 10, omdat *ᶜmd* in de rollen steeds hetzelfde betekent als *bw'* (,,komen", ,,verschijnen" en nooit ,,opstaan" in pregnante betekenis!) en de hier genoemde Leraar de priesterlijke Messias is (verg. ook J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, München/Basel, 1960, II, p. 50 en J. Gnilka, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters*, Revue de Qumrân II, p. 398). Voor Habakukcommentaar XI, 4vv vergelijke men K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen 1953, p. 212vv), die met de meeste geleerden de these van Dupont-Sommer, dat hier sprake zou zijn van de dood en de daaropvolgende ,,apparition surnaturelle" van de Leraar der Gerechtigheid, terecht afwijst.

[1] De beste tekstuitgave met vertaling biedt momenteel C. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford, 1958^{2}. Fotocopieën van het geschrift geeft S. Zeitlin, *The Zadokite Fragments* (The Jewish Quarterly Review Monograph Series, Number I), Philadelphia 1952. Fragmenten van het Damaskusgeschrift uit grot 6 van Qumrân publiceerde A. Baillet in Revue Biblique 63 (1956), p. 513–523.

[2] Damaskusgeschrift II, 5; III, 18; IV, 6; IV, 9, 10; XX, 34; 1 Q H IV, 37; (XVII, 2); fragm. 2, 13; 1 Q S II, 8; III, 6–8; XI, 14; Rol van de Strijd II, 5 spreekt van de offerdienst in de eindtijd; fragment 1 Q 22, 3, 11 en 22, 4, 3 van de Grote Verzoendag (verg. 27, 6, 2 en 3).

[3] Deze these wordt momenteel door de meeste geleerden aanvaard en stemt ook overeen met 1 Q S IX, 11, waar duidelijk gesproken wordt over de ,,Messiassen" van Aäron en Israël. Voor een uitvoerige argumentatie vergelijke men o.m. de eerder genoemde artikelen van M. Burrows, J. Gnilka, K. G. Kuhn en K. Schubert.

gelijkheid de term als subject van יכפר (derde persoon *enkelvoud!*) te beschouwen.

Wordt dus zo de verzoening in de rollen van de Dode Zee nergens aan de Messias toegeschreven en evenmin *expressis verbis* van zijn (respectievelijk: hun) lijden of dood gesproken, toch menen sommigen op indirecte wijze in de geschriften van Qumrân aanwijzingen voor de gedachte van een lijdende Messias te kunnen vinden. Reeds in 1950 wees Barthélemy op de eigenaardige vorm משחתי in 1 Q Is a 52, 14, die daar in de plaats van het masoretische, doorgaans als „misvormd" verklaarde מִשְׁחַת wordt aangetroffen.[1] Hij stelde voor de consonanten als מָשַׁחְתִּי („Ik heb gezalfd") te lezen, waaruit moest blijken, dat het onderhavige gedeelte, dat spreekt over de lijdende Knecht des Heren, door de secte messiaans geïnterpreteerd zou zijn. W. Brownlee sloot zich bij deze gedachte aan[2], maar maakte toch de restrictie, dat (getuige de orthodox-joodse verklaring van Jesaja 53 in de Targum) op grond van een identificatie van Messias en Knecht des Heren in Jesaja 52 niet zondermeer geconcludeerd mag worden tot een beschrijving van een lijdende *Messias* in Jesaja 53. Evenals in de Targum zouden de woorden van dit hoofdstuk voor de secteleden op anderen kunnen slaan. Afgezien hiervan is het echter practisch zeker, dat de lezing van Barthélemy niet houdbaar is. Wij hebben de *Jod* in משחתי te beschouwen als een zogenaamde *Ḥireq compaginis* en het gehele woord dus als een archaïstische vorm voor het masoretische מִשְׁחַת.[3] Daarmee vinden wij ook in de eerste Jesajarol van grot I dus geen steun voor de these, dat de secte de Messias als lijdende Knecht des Heren zou hebben beschouwd.

Een duidelijke verwijzing naar een gestalte, die lijdt om Messias te worden, meent W. Brownlee te zien in de Regel der Gemeenschap (1 Q S) IV, 20.[4] In het voorafgaande wordt gezegd, dat God in de eindtijd het kwaad van de aarde zal verdelgen en de nu nog

---

[1] Revue Biblique 57 (1950), p. 546v; vergel. ook J. Chamberlain, Vetus Testamentum 5 (1955), p. 369, n. 1.

[2] *The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls I* (Bulletin of the American Schools of Oriental Research 132 (1953), p. 10).

[3] Zo J. Reider in Bulletin of the Amer. Schools of Oriental Research 134 (1954), p. 27v en A. Rubinstein, Biblica 35 (1954), p. 475vv.

[4] Interpretation I (1955), p. 88 en New Testament Studies 3 (1956), p. 12–30 en 195–210, vooral in *The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls II*, Bulletin of the Amer. Schools of Oriental Research 135 (1954), p. 33vv. Voordien verdedigde reeds Bo Reicke een messiaanse verklaring van 1 Q S IV, 20 (*Nytt ljus över Johannes döparens förkunnelse*, Religion och Bibel XI (1952), p. 14 en in *Handskrifterna fran Qumran*, 1952 (Symbolae biblicae upsalienses 14).

op de wegen der goddeloosheid bezoedelde waarheid zal doen zegevieren. Daarop volgt de passage: באמתו כול מעשי גבר וזקק לו מבני איש ואז יברר אל, die door Brownlee als volgt vertaald wordt: „and God will purify in His truth all the deeds of a man and He will refine him more than the sons of men". Met degene, die meer dan enig ander mens gelouterd zal worden, zou de (komende) Messias bedoeld zijn. De vertaling van Brownlee is echter zeer aanvechtbaar. Het blijft ongewoon in deze Hebreeuwse tekst לו als arameïserende accusatief en zo als object van זקק te verklaren. גבר kan evenals איש (dat Brownlee wel als collectivum opvat) zowel enkelvoudig („een mens") als algemeen („de mensen") worden geïnterpreteerd.[1] Op zichzelf beschouwd kan מבני איש uiteraard „meer dan de mensen" betekenen (waarbij מבני dus als samengesteld uit de praepositie מִן en de status constructus van בָּנִים verklaard wordt).[2] Y. Yadin heeft evenwel terecht aangetoond[3], dat de tekst pas geheel duidelijk wordt, wanneer wij מבני als een buitengewone, maar voor de orthografie van de rollen niet ongebruikelijke schrijfwijze voor de status constructus van מִבְנֶה beschouwen en dienovereenkomstig als „bouwwerk" in de zin van het menselijk lichaam interpreteren. De vertaling van de bewuste passage komt dan te luiden: „In die tijd zal God door Zijn waarheid alle werken van de mens reinigen en voor Zich het lichaam des mensen zuiveren". Omdat deze verklaring aan de context volledig recht doet, geven wij aan haar de voorkeur boven die van Brownlee. Een zekere verwijzing naar een lijdende Messias vinden wij dus ook in 1 Q S IV, 20 niet.

Uitermate omstreden is de interpretatie van een andere pericoop, waarin velen een aanduiding van een lijdende Messias menen te kunnen vinden. Wij bedoelen Dankpsalmen (1 Q H) III, 3–18. De dichter van deze hymne[4] beschrijft de benauwdheid, waarin hij ver-

[1] Vergel. mijn *Die messianischen Vorstellungen*, p. 91vv.

[2] Zo ook nog opgevat door H. A. Brongers, *De Gedragsregels*, Amsterdam 1958, p. 70, die *min* evenwel niet in comparatieve zin neemt.

[3] Journal of Biblical Literature 74 (1955), p. 40vv.

[4] De tekst vormt het onderwerp van talrijke studies, o.a. W. H. Brownlee, *Messianic motifs of Qumran and the New Testament*, New Testament Studies 3 (1956), p. 12–30; J. V. Chamberlain, *Another Qumran Thankgivings Psalm*, Journal of Near Eastern Studies 14 (1955), 32–41; *Further Elucidation of a Messianic Thankgivings Psalm of Qumran*, id. p. 181vv; M. Delcor, *Un psaume messianique de Qumran*, Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert, 1957, p. 334–340; A. Dupont-Sommer, *La mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un hymne de Qumrân*, Revue de l'histoire des religions 147 (1955), p. 174–188; S. Mowinckel, *Some remarks on Hodayoth 39, 5–20*, Journal of Biblical Literature 75 (1956), p. 265–276; L. H. Silberman, *Language and structure in the Hodayot (1 Q H 3)* id., p. 96–106; M. Sabbe, *Een messiaanse psalm te Qumran?*, Collationes Brugenses et Gandavenses 4 (januari 1958), p. 89–99; Glenn Hilson, *Hodayoth III, 6–18: in what sense messianic?*, Revue de Qumrân II, p. 183vv.

keerde, met de beelden van een schip op woelige zee, een door vijanden belegerde vesting en een haar eerstelingen (sic!) barende vrouw. De laatstgenoemde vergelijking wordt kennelijk nader uitgewerkt in een passage (III, 7–12), die zich naar onze mening als volgt laat vertalen[1]:

Ik was in benauwdheid
als een vrouw, die haar eerstelingen baart,
wanneer weeën en pijnlijke smart
haar baarmoedermond overvallen
om in de „oven" van de zwangere
de geboorte te laten beginnen.
Immers, de kinderen komen
tot de poorten van de dood
en zij, die van een man zwanger gaat,
lijdt pijnlijke weeën;
want in de baren van de dood
redt zij een man
en in helse pijnen
springt hij op uit de „oven" van de zwangere:
de Wonderbare beraadslaagt met Zijn sterkte
en redt een man uit de baren.
Degene, die van hem zwanger gaat,
siddert vanwege de golven (van pijn)
en van de verscheurende smarten
bij hun geboorte;
beving bevangt degene, die van hen zwanger gaat
en bij zijn geboorte overvallen alle weeën
de „oven" van de zwangere.

Regel 10 bevat duidelijk een citaat uit Jesaja 9, 5, hoewel dit tekstgedeelte niet letterlijk is aangehaald: in plaats van het bijbelse פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל גִּבּוֹר („Wonderbare Raadsman, sterke God") vinden wij in 1 Q H III, 10: פלא יועץ עם גבורתו, dat naar onze mening op metrische gronden het beste als zelfstandige zin kan worden beschouwd.[2] Een messiaanse interpretatie is alleen mogelijk, wanneer men de zinsnede direct met het voorafgaande verbindt, het geheel als subject van יגיח (springt op) in regel 9 beschouwt en derhalve

[1] Bijzonderheden betreffende deze vertaling gaven wij in *Die messianischen Vorstellungen*, p. 146vv.
[2] Voor nadere argumentatie vergelijk *Die messianischen Vorstellungen*, p. 153v.

vertaalt: „in helse pijnen springt op uit de „oven” (= schoot) van de zwangere een wonderbare Raadsman met zijn sterkte”. Op grond van Jesaja 9,5 interpreteert men dan פלא יועץ in messiaanse zin. Afgezien van de metrische bezwaren en onduidelijkheden in de context, die bij deze verklaring ontstaan (hoe is in dat geval de afwisseling tussen het ene kind en de eerstelingen, die geboren worden, te begrijpen?), mag men niet vergeten, dat hier beeldend gesproken wordt en dat de hier geciteerde woorden uit Jesaja 9,5 in het latere Jodendom, voorzover wij weten, nergens messiaans geïnterpreteerd worden.[1] Men legt derhalve een christelijke verklaring aan een voor-christelijke tekst op, wanneer men *op grond van het citaat* de passage messiaans gaat verstaan. Overigens heeft Silberman aangetoond[2], dat in het Oude Testament en in het latere Jodendom de gedachte te vinden is, dat God een kind bij de geboorte redt. Verder komt de identificatie van פֶּלֶא met God Zelf, zoals wij die hebben voorgesteld, overeen met de laat-joodse verklaring van Jesaja 9,5. Wij hebben in 1 Q H III,3–18 niet met een messiaanse, maar met een eschatologische psalm te doen, waarin het gaat om het lijden, dat de gemeente moet doormaken, voordat de (messiaanse) bevrijding komt. Onder het beeld van een in barensnood verkerende vrouw worden de weeën van de eindtijd beschreven, waaruit God Zijn kinderen zal redden. Dan is ook te begrijpen, waarom in deze hymne afwisselend sprake is van de geboorte van één kind en van de eerstelingen (meervoud!) van blijkbaar dezelfde vrouw: in het laatste geval wijkt de logica van het klassieke beeld voor de toepassing op de gemeente.

Op grond van een aantal teksten uit de rollen van de Dode Zee heeft A. Dupont Sommer trachten aan te tonen, dat wij de zogenaamde Leraar der Gerechtigheid, die bij de organisatie van de gemeente van Qumrân kennelijk zo'n centrale rol gespeeld heeft, als messiaanse gestalte moeten interpreteren. Het heeft geen zin binnen dit bestek in te gaan op de argumenten, die hij voor deze these aanvoert. Zij zijn in de loop der jaren met een keur van tegenargumenten bestreden en Dupont Sommer heeft naderhand ook enige restricties ten aanzien van zijn vroegere uitspraken gemaakt.[3]

---

[1] Vergelijk ook M. Sabbe, a.w.
[2] A.w., p. 105.
[3] Dat blijkt, wanneer men zijn vroegere uitspraken met latere vergelijkt. Men zie b.v. de beoordeling van Habakuk-commentaar XI, 4vv in *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Morte*, Paris 1950 en in *Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, p. 287v. In de laatstgenoemde beschrijving is Dupont Sommer terughoudender. Ook ten aanzien van andere plaatsen en kwesties zou zich dit laten illustreren.

Dat neemt niet weg, dat hij ook in zijn meest recente werk aan het messiaanse karakter van de Leraar der Gerechtigheid blijft vasthouden.[1] Op grond van deze identificatie en uitgaande van de gedachte, dat de Leraar der Gerechtigheid de auteur is van de in de Dankpsalmen verzamelde liederen, komt Dupont Sommer er dan verder toe de vervolging en het lijden, waarvan de dichter van de hymnen uit eigen ervaring spreekt, te beschouwen als het lijden van de Messias. Vindt hij (overigens terecht) in de Dankpsalmen verder nog citaten uit de liederen van de lijdende Knecht des Heren (waarbij evenwel aanhalingen uit Jesaja 53 ontbreken), dan kan dit het ontworpen beeld uiteraard slechts completeren. Wel moet Dupont Sommer toegeven, dat er in de rollen nergens uitdrukkelijk gesproken wordt over de verzoening van zonden voor de goddelozen door het lijden van de Knecht des Heren. Maar daar staat dan, volgens Dupont Sommer, tegenover, dat de leer der verzoening voor de zonden van anderen tot de meest principiële van de secte behoorde en dat de Leraar der Gerechtigheid deze toch wel gedeeld zal hebben.[2]

Wij merkten reeds op, dat het zeer onwaarschijnlijk, zo niet onjuist geacht moet worden de Leraar der Gerechtigheid als messiaanse gestalte te tekenen. Veeleer is deze historische figuur de voorloper van de Messias van Aäron en Israël. Om zijn standpunt te verdedigen, moet Dupont Sommer zich wijzigende messiaanse opvattingen of zelfs tegengestelde meningen binnen eigen kring aannemen[3], een gedachte, die *a priori* niet waarschijnlijk is, maar naar onze overtuiging ook nergens uit de teksten blijkt. In de tweede plaats is het niet zeker, wie de auteur van de Dankpsalmen was. Er zijn belangrijke argumenten, die voor de Leraar der Gerechtigheid pleiten, maar zolang er geen *communis opinio* op dit punt bestaat, kan men maar beter geen conclusies aan deze identificatie verbinden, laat staan, de dichter beschrijven als „man van smarten" in de zin van Jesaja 53, zoals Dupont Sommer doet.[4] Ook het lijden, dat de schrijver van de Dankpsalmen door zijn vijanden wordt aangedaan, is in geen geval plaatsvervangend, zoals dat van de Knecht des Heren en laat zeker geen vergelijking toe met het lijden, dat Jezus vrijwillig op zich nam en droeg. Vindt men in de Dankpsalmen aanhalingen uit de ons als zodanig bekend staande liederen van de Knecht des Heren, dan moet men wel bedenken, dat men opereert met een

[1] *Die essenischen Schriften*, p. 344. [2] A.w., p. 395, n. 2. [3] A.w., p. 344–345.
[4] A.w., p. 393vv.

moderne litterair-critische onderscheiding. Tenslotte is het zeer de vraag, of wij binnen de secte inderdaad de „leer der verzoening voor zonden van anderen" (in de zin van: goddelozen) aantreffen en dan nog wel als een verzoening door *lijden*.

Daarmee zijn wij dan tegelijk tot ons tweede punt van onderzoek gekomen. Nu wij de gedachte hebben afgewezen, dat er in de rollen van de Dode Zee ook maar ergens sprake van een lijdende Knecht des Heren of een lijdende en stervende Messias in de zin van Jesaja 53, komt de kwestie aan de orde, of *de secte zelf* verzoenend gewerkt heeft door plaatsvervangend lijden.

Een onderzoek van de desbetreffende teksten in de geschriften van Qumrân leert ons, dat God Zelf steeds als Degene, die de verzoening schenkt, beschreven wordt.[1] Het motief daartoe is enkel en alleen Zijn liefde en barmhartigheid.[2] Uiterlijke reinigingsriten bewerken een zuivering van zonden niet.[3] Het zoenmiddel, dat God heeft ingesteld, is de Tora[4], waarheen men dient terug te keren. In concreto betekent dat uiteraard: toetreding tot de sectegemeenschap[5], omdat alleen daar de Wet van Mozes op de juiste wijze gehouden wordt. Geschiedt zo de verzoening *a parte Dei* door Zijn heilige Geest, *a parte hominis* beantwoordt hieraan een zeer bepaalde geesteshouding, die gekenmerkt wordt door zuivere wandel volgens de Tora. Daarom kan er ook gezegd worden, dat 's mensen zonden door de geest der rechtschapenheid en der nederigheid verzoend en zijn vlees door onderwerping aan de inzettingen Gods gereinigd wordt.[6] Daarom is de gemeente zelf ook een heiligdom met een allerheiligst centrum, een tempel Gods op aarde, waarbinnen verzoening bewerkt wordt voor de zonden van hen, „die zich vrijwillig bij het heiligdom in Aäron en het huis der Waarheid in Israël aansluiten".[7] Elders wordt gezegd, dat het allerheiligst centrum van de gemeente verzoening bewerkt „onder degenen, die het recht betrachten" (בעושי משפט).[8] Het object van de verzoening zijn in deze beide gevallen dus niet anderen buiten de gemeente, maar de eigen groep als geheel en het door God ingestelde zoenmiddel is de Tora. De offerdienst wordt, mits volgens de aanwijzingen van de Wet verricht in een niet verontreinigde tempel, geenszins veracht en men

[1] Zie de hierboven genoemde plaatsen.
[2] Damaskusgeschrift II, 5; Regel van de Gemeenschap XI, 14; Dankpsalmen IV, 37.
[3] Regel der Gemeenschap III, 4v.
[4] Damascusgeschrift XX, 28 (vgl. 34); Regel der Gemeenschap V, 1vv; 8.
[5] Regel der Gemeenschap V, 8. [6] Regel der Gemeenschap III, 8v.
[7] Regel der Gemeenschap V, 6. [8] Regel der Gemeenschap VIII, 3.

verwacht deze in de eindtijd terug, maar een centrale rol speelt hij in het werk der verzoening kennelijk niet.[1] 1 Q S IX, 5 spreekt daarom ook uit, dat het offer der lippen overeenkomstig het recht is als een rechte en volmaakte liefelijke offergeur en volkomen wandel als een vrijwillige offerande, die welgevallen schenkt.

Bij de verdediging van de gedachte, dat de secte verzoenend werkte voor anderen dan haar eigen leden, kan men nog verwijzen naar een aantal plaatsen in 1 Q S, waar sprake is van de heilige gemeenschap, die verzoening bewerkt „voor het land" (בעד הארץ: VIII, 6.9). Eenzelfde gedachte treffen wij even verder in 1 Q S IX, 3v aan, waar als doel gesteld wordt „welgevallen te verkrijgen voor het land" (לרצון לארץ).

In de eerste plaats is het de vraag, wat wij in deze drie teksten onder אֶרֶץ hebben te verstaan. Waarschijnlijk is niet de gehele aarde, maar het land Palestina bedoeld, dat immers door de zonden van de goddelozen, vooral van die in Jeruzalem, verontreinigd werd. De volgende vraag is, of אֶרֶץ hier mogelijk overdrachtelijk voor „de bewoners van het land" gebruikt wordt. Ziende op het spraakgebruik in de rollen ligt dit niet voor de hand.[2] Dat het bij אֶרֶץ concreet om het land Palestina gaat, wordt ook nog bevestigd door 1 Q VIII, 6, waar als doelstelling van de heilige gemeenschap genoemd is: verzoening te bewerken voor het land en vergelding voor de goddelozen, een gedachte, die wij trouwens in VIII, 10 terugvinden. Moesten wij het met F. F. Bruce eens zijn, dat de secte door haar „store of supererogatory merit" verzoenend zou werken voor de goddelozen buiten eigen kring[3], dan zou de doelstelling om „vergelding te bewerken voor de kwaaddoeners" (VIII, 6.10) erg moeten bevreemden. Bruce zelf schijnt dat ook te voelen en wil daarom de vergeving uitsluiten voor „the wicked rulers in Israel who led them astray".[4] Daarmee maakt hij evenwel een gradatie in goddelozen buiten de secte, die in de rollen zelf geen enkele steun vindt. Integendeel: verzoening is voor de gemeente van Qumrân onher-

---

[1] Vgl. J. M. Baumgarten, *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls*, Harvard Theological Review 46 (1953); O. Betz, *Le ministère cultuel dans la secte de Qumran et dans le Christianisme primitif* in La Secte de Qumrân et les origines du christianisme (Recherches bibliques IV), Paris 1959, p. 162–202; J. Carmignac, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la „Règle de la communauté" de Qumrân*, Revue Biblique 1956, p. 524–532; M. Delcor, *Le sacerdoce, les lieux de culte, les rites et les fêtes dans les documents de Khirbeth Qumrân*, Revue d'histoire des religions 144, 1953, p. 5–41.

[2] Voor zover wij kunnen zien, wordt ארץ steeds in de betekenis van „land" of „aarde" gebruikt (vgl. K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrânschriften*, Göttingen 1960, s.v.).

[3] *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Exegetica III, 1), Den Haag 1959, p. 51.

[4] Ibid.

roepelijk gebonden aan het door God ingestelde zoenmiddel, bekering tot de Tora. Deze kan enkel maar effectief plaatsvinden binnen de secte en daarom geldt hier in de meest stringente zin: extra ecclesiam nulla salus.

De voorstelling van de verzoening voor het land is overigens ook het Oude Testament niet vreemd en speelde in het Jodendom van Jezus' dagen een niet onbelangrijke rol.[1] Wij lezen in Deuteronomium 32,43: „Hij (d.w.z.: God) oefent wraak jegens Zijn tegenstanders en verzoent het land van Zijn volk". Wij vinden dus hier dezelfde combinatie van verzoening en vergelding als in de Regel van de Gemeenschap.

In de secte geschiedt de verzoening *a parte hominis* derhalve door gehoorzaamheid aan de Wet van Mozes en geldt deze alleen degenen, die overeenkomstig de Tora leven, terwijl verder de heiligheid van de gemeente verzoening bewerkt voor het land. Verzoening door *lijden* treffen wij niet aan; vanuit de mens gezien geschiedt zij door de werken der Wet.

Daarmee bevinden wij ons in een volledig Joods klimaat. Hetgeen het orthodoxe Jodendom van Jezus' dagen voor waar hield, namelijk, dat verzoening kon geschieden, wanneer men zich bekeerde en het juk van de Tora op zich nam[2], geldt ook hier in sectarisch-stringente zin. Dit feit alleen al is voldoende om ons de diepe kloof tussen Essenisme en Oerchristendom te laten beseffen. Het is dan ook een grove vertekening van hetgeen ons de rollen van de Dode Zee leren, wanneer men in de geschriften van Qumrân de gedachte van een verzoening van de zonde der goddelozen door plaatsvervangend lijden meent te kunnen aanwijzen. De rechtvaardiging van de *zondaar*, de kern van de blijde boodschap van het Nieuwe Testament, was óók voor de Essenen een skandalon.

---

[1] Vgl. b.v. W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, 1926², p. 94v, 127.
[2] E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im Palästinischen Judentum*, Stuttgart-Berlin 1938, 212v en passim.

DE „GELIEFDE ZOON" IN DE SYNOPTISCHE EVANGELIEN

DOOR

W. Dekker

Doorn

In het boek van Hans-Joachim Schoeps over Paulus tracht de auteur aan te tonen dat de soteriologie van deze apostel is opgebouwd uit op zich zelf genomen legitiem Joodse motieven, die echter door Paulus op onjoodse wijze worden gehanteerd en gecombineerd.[1] Hij noemt in dit verband de gedachte van het verzoenend lijden van de rechtvaardige, het motief van de lijdende of de stervende messias, en als beslissend motief, dat tegelijk de aansluiting biedt aan de christologie, het offer van Isaac uit Genesis 22, de Aqedath Jischaq [2], waaraan door het rabbijnse Jodendom grote verzoenende kracht werd toegeschreven. Weliswaar wordt de parallel Isaac-Jezus door Paulus niet expliciet getrokken, maar als wij in Rom. 8, 22 lezen ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, dan is dat een echo uit Gen. 22, 16 LXX καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου, een echo die volgens Schoeps en tal van anderen duidelijk en veelzeggend is.

Schoeps wijst dan met een nauwelijks bedwongen hartstocht, die hem tot zulk een boeiend gesprekspartner maakt, als het radicaal onjoodse in Paulus aan dat hij het motief van Isaacs offering „von Abraham und Isaac auf den ewigen Gott selbst und Jesus als seinen leibhaftigen, im Fleisch erschienenen Sohn übertrug" [3], en daarmee een principiële stap deed niet alleen buiten het jodendom, maar ook buiten het denken van de oergemeente, waar wel de titel „Zoon Gods" bekend was, maar slechts als aanduiding van de hoge rang van Jezus als messiaans koning, aldus Schoeps.

Nu moet al direct de vraag worden gesteld of Schoeps de betekenis van de Aqedath Jischaq als constitutief element in de soteriologie van Paulus niet overschat.[4] Het moet veeleer opvallend worden genoemd dat een zo voor de hand liggende parallel met het Oude Testament niet veel duidelijker bij Paulus op de voorgrond treedt; in ieder geval is één echo uit de LXX toch stellig te weinig om hier

[1] H. J. Schoeps, Paulus, Tübingen 1959, p. 127 sqq.

[2] „Binding" (vgl. Gen. 22, 9), een juistere term dan „offer", omdat er van offeren uiteindelijk geen sprake is.

[3] a.w. p. 153.

[4] Zo ook J. N. Sevenster in zijn bespreking N.T.T. XIV, 1, oct. '59, p. 59.

nu de beslissende schakel te vinden tussen de Paulinische soteriologie en christologie.[1]

Hiernaast moet echter ook worden opgemerkt dat niet alleen Paulus de parallel Isaac-Jezus heeft getrokken, ook de synoptische evangeliën doen dit, duidelijker zelfs dan Paulus, zonder dat er reden is, dit tot Paulinische invloed te herleiden.[2]

Wij doelen hier op de plaatsen in de synoptische evangeliën, waar Jezus wordt gequalificeerd als de υἱὸς ἀγαπητός van God. Aan deze plaatsen en hun achtergrond willen wij het navolgende onderzoek wijden.

Bepalen wij ons voorlopig tot Marcus, dan gaat het om de volgende teksten [3]:

– 1, 11 bij de doop in de Jordaan, waar een stem uit de hemel klinkt: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

– 9, 7 bij de verheerlijking op de berg, eveneens een stem uit de hemel: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ

– en tenslotte 12, 6 in de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters, waar van de pachtheer wordt gezegd: ἔτι ἕνα εἶχεν, υἱὸν ἀγαπητόν.

Op de plaats van deze uitspraken in het geheel van het evangelie zullen wij nog terugkomen; eerst zullen wij de term υἱὸς ἀγαπητός aan een uitgebreid onderzoek moeten onderwerpen, waarbij met name twee vragen naar voren komen: wat duidt deze term aan, en wat is de oudtestamentische achtergrond?

Wij beginnen met deze laatste kwestie, de vraag naar de oudtestamentische achtergrond. In Mc 1, 11 vonden wij: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Algemeen wordt aangenomen dat hierin het O.T. doorklinkt. Voor σὺ εἶ ὁ υἱός μου valt te denken aan Ps 2, 7 LXX υἱός μου εἶ σύ, voor ἐν σοὶ εὐδόκησα aan Jes. 42, 1

[1] Met nood en moeite kan Schoeps (p. 149) naast Rom. 8, 32 nog stellen Rom. 3, 25 mits men daar προτίθεσθαι verklaart als „sich ersehen", parallel aan Gen. 22, 8 (maar zo niet in LXX!) – een opvatting die door Büchsel Th.W. III, 322 niet, gelijk Schoeps (p. 150, 1) meent, op grammaticale maar op exegetische gronden wordt weerlegd.

[2] De verhouding tussen Paulus en de synoptici komt bij Schoeps niet tot klaarheid: hij noemt de synoptici p. 44 niet bij de bronnen die wij voor Paulus hebben, ook niet bij de secundaire of tertiaire; anderzijds ook niet als bron voor de gemeentetheologie (p. 53). Wel valt het op dat hij (p. 166) de reactie van het jodendom op de paulinische christologie illustreert uit de synoptici.

[3] Ἀγαπητός komt op de volgende plaatsen in de evv. voor:

	doop	*genezingen*	*verheerlijking*	*onrechtv. pachters*
Mt	3, 17	12, 18 (zonder υἱός)	17, 5	(21, 37 alleen υἱός, zonder ἀγαπητός)
Mc	1, 11	–	9, 7	12, 6
Lc	3, 22	–	9, 35 (v.l. ἐκλελεγμένος)	20, 13

„mijn uitverkorene in wien ik een welbehagen heb", dat welis-waar niet in LXX [1], maar wel als het wordt geciteerd in Mt. 12, 18 wordt weergegeven met ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου.[2] Veelal bestreden wordt echter dat de uitdrukking (ὁ υἱός μου) ὁ ἀγαπητός een ontle-ning is aan Gen. 22, waar het niet minder dan driemaal voorkomt (vs 2, 12 en 16), als weergave van בֵּן יָחִיד.[3] Wij hopen in het volgen-de duidelijk te maken dat hier wel degelijk sprake is van een ont-lening aan Gen. 22. Daartoe zullen wij het gebruik van ἀγαπητός in LXX uitvoerig moeten nagaan, waarbij dan tegelijk de vraag naar de functie van dit woord in het voor- en buitenbijbelse grieks aan de orde moet komen. Immers, het zal onmiddellijk opvallen dat in Gen. 22 LXX het woord יָחִיד, waar men in Alexandrië toch stellig wel zonder meer *enig* in zal hebben moeten horen (verwant met אֶחָד), wordt weergegeven met ἀγαπητός, waaraan men, denkend aan ἀγαπᾶν en ἀγάπη, op het eerste gezicht de associatie *geliefd* zou willen verbinden. Over het algemeen wordt dit ook inderdaad gedaan, waarbij men dan opmerkt dat het woord toch kennelijk wel sterk tendeert naar de betekenis *enig* [4], een ontwikkeling in betekenis die men dan tracht toe te lichten met de wat vage weergave „einzig-geliebt".[5] Nu is het evenwel niet zonder meer evident dat uit de be-tekenis *geliefd* zich de betekenis *enig* ontwikkelt; zelfs kan worden gezegd dat de omgekeerde ontwikkeling, van *enig* naar *geliefd*, veel meer voor de hand zou liggen.

Het blijkt in vertalingen, commentaren en beschouwingen steeds weer onvoldoende bekend te zijn dat dit laatste inderdaad het ge-val is geweest, en dat ἀγαπητός niet als eindphase van een ontwikke-ling, maar juist oorspronkelijk een qualificatie is voor een enig kind. In 1926 heeft C. H. Turner in the Journal of Theological Studies hier een artikel aan gewijd,[6] waarin hij (p. 114) memoreert dat bij

---

[1] ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου.

[2] Joach. Jeremias Th.W. V 699 meent zelfs dat oorspronkelijk slechts Jes. 42, 1 wordt geciteerd, dus niet Ps. 2, 7, laat staan Gen. 22, een opvatting die wij voor wat Gen. 22 aangaat, in het navolgende menen te kunnen weerleggen.

[3] Jeremias l.c. noemt Gen. 22 zelfs niet. W. Dittmar, Vetus Testamentum in Novo, Göttingen 1899, p. 9 noemt ad Mt 3, 17 wel Jer. 31 (LXX 38), 20, maar niet Gen. 22. Paul Feine, Die Theologie des N.T., Leipzig ²1911, p. 115: „Die Benutzung von Gen. 22, 2 musz zweifelhaft bleiben".

[4] G. Sevenster, De Christologie van het N.T. Amsterdam 1946, p. 101/102: „...het woord „geliefde" (ὁ ἀγαπητός) ... Dit woord ἀγαπητός heeft vrijwel den zin van „enig" gekregen."

[5] W. Bauer, Wörterbuch, Berlijn 1937, s.v., die echter wel deze betekenis voorop stelt. Stauffer in Th.W. I p. 37: „ἀγαπητός kann auf eine Sache gehen die mir recht, auf einen Menschen der mir lieb ist, es geht besonders auf das einzige, teure Kind".

[6] J.T.S. XXVII jan. 1926, p. 113–129.

zijn weten alleen de Leidse geleerde Daniel Heinsius in 1639 deze opinie heeft verdedigd, maar zonder veel effect; aangezien ook de publicatie van Turner maar weinig afbreuk heeft kunnen doen aan de vanzelfsprekendheid waarmee men bij ἀγαπητός primair aan *geliefd* is blijven denken, willen wij het voorbijbelse gebruik van dit woord in het kort nagaan, waarbij wij ook het door Turner niet gebruikte materiaal zo veel mogelijk willen betrekken.

'Αγαπητός komt het eerst voor bij Homerus, en wel steeds als qualificatie van een *enig* kind: het kind van Hector en Andromache in de Ilias [1], Odysseus' enige zoon Telemachus in de Odyssee.[2] Een late lexicograaf deelt ons mede dat ook Hesiodus in de 8e (?) eeuw het woord gebruikt voor een enige dochter.[3] In ieder geval komen we het zo weer tegen in de 7e eeuw bij Sappho [4], en in de 5e eeuw bij Aristophanes.[5] In de 4e eeuw gebruikt Plato [6] het woord ter aanduiging van een *enig* minaar, en wel met de woorden εἷς μόνος, καὶ οὗτος ἀγαπητός. In deze zelfde 4e eeuw vinden wij het ook bij Xenophon zeer nadrukkelijk als qualificatie van een enige zoon [7], evenzo waarschijnlijk bij Demosthenes [8] en Aristoteles.[9] In ieder geval gebruikt deze laatste het voor een enig oog.[10] In de 3e eeuw vinden wij het dan weer bij Theocritus voor een enige zoon.[11] Nauw hieraan verwant is het gebruik in de nieuwe comedie: een enig *schaapje* bij Menander [12], en typisch comisch, zelfs een enig *tapijtje* bij Hipparchus Comicus [13], beide in de 3e eeuw.

Naast al deze plaatsen staat er slechts één waar ἀγαπητός, op per-

[1] Z 401 Ἑκτορίδην ἀγαπητόν

[2] β 365 μοῦνος ἐὼν ἀγαπητός. δ 727 νῦν αὖ παῖδ' ἀγαπητὸν ἀνηρείψαντο θύελλαι. δ 817 νῦν αὖ παῖς ἀγαπητὸς ἔβη κοίλης ἐπὶ νηός

[3] Julius Pollux Onom. III, 2 (2e eeuw na Chr.): καλοῖτο ἂν υἱὸς ἀγαπητὸς ὁ μόνος ὢν πατρὶ ἢ μητρί. ὥσπερ καὶ ἀγαπητὴ θυγατὴρ καὶ μονογενὴς καθ' Ἡσίοδον.

[4] Fr. 85 Bergk = 152 Diehl Κλεῦις ἀγαπάτα.

[5] Thesm. 761 τὴν ἀγαπητὴν παῖδα. Vgl. over dezelfde persoon 698 τοῦ μόνου τέκνου.

[6] Plato Alcib. 131 e.

[7] Xen. Cyr. IV, 6, 5 τὸν ἄριστον παῖδα τὸν ἀγαπητόν. Vgl. IV, 6, 3 over dezelfde persoon (chiastisch ten opzichte van het uit IV, 6, 5 geciteerd): ὅς γὰρ ἦν μοι μόνος καὶ καλὸς κἀγαθός. Ook IV, 6, 9 θυγάτηρ παρθένος ἀγαπητή.

[8] Dem. XXI, 165 Νικήρατος ... ὁ τοῦ Νικίου ὁ ἀγαπητὸς παῖς
Van andere zonen van deze Nicias is nooit sprake (zie Pauly-Wissowa, Reallexicon s.v.).

[9] Aristot. Eth. Eud. 1233 b 2 εἰς γάμον δαπανῶν τις ἀγαπητοῦ, waarbij het verband duidelijk maakt dat het om een unieke bruiloft gaat. Vgl. ook Pol. 1262 b 23.

[10] Aristot. Rhet. 1365 b 16 οὐχ ἴση ζημία ἄν τις τὸν ἑτερόφθαλμον τυφλώσῃ καὶ τὸν δύ' ἔχοντα· ἀγαπητὸν γὰρ ἀφῄρηται (nl. in het eerste geval).

[11] Theocr. XVII, 64 ὁ δὲ πατρὶ ἐοικώς/παῖς ἀγαπητὸς ἔγεντο. Zie het commentaar van A. S. F. Gow (Cambridge 1950): „Ptol. Philadelphus had, besides Arsinoe, a sister named Philotera, but no full brother, though both his parents had other sons." Het gaat hier over de geboorte van Ptolemaeus II Philadelphus, die het initiatief zou hebben genomen tot de Septuagint. [12] Men. 319, 3 [13] Hipp Com. 1.

sonen toegepast, niet dient als qualificatie van een enige, en wel bij Xenophon [1] die echter, zoals wij zagen, het woord ook kent als nadrukkelijke aanduiding van een enige zoon. Op zaken toegepast, kan het woord tenslotte de notie *aangenaam* uitdrukken.[2]

Wanneer wij ons realiseren dat ἀγαπητός, op personen toegepast, van Homerus tot Theocritus op één uitzondering na altijd wordt gebruikt voor een enig kind, is het wel duidelijk dat dit niet toevallig kan zijn. Toch mogen we hieruit niet zonder meer concluderen dat het woord dus *enig* „betekent". Dat is namelijk te schematisch gesteld; wij vinden het bovendien bij Homerus (β 365) náást μοῦνος, bij Plato (Alcib. 131 e) náást εἷς μόνος. Wij zullen ἀγαπητός dan ook moeten verbinden niet met de nuance *liefhebben* die ἀγαπᾶν vrijwel vanaf het begin inderdaad heeft [3], maar met de nuance *genoegen nemen met*, *tevreden zijn*, die al bij Homerus voorkomt, en die in het klassieke Grieks zeer gebruikelijk is. Een παῖς ἀγαπητός is dan niet een geliefd kind, maar een kind waar men genoegen mee moet nemen, waar men het mee moet doen omdat men geen ander heeft,[4] en wanneer een minnaar door Plato wordt aangeduid als εἷς μόνος, καὶ οὗτος ἀγαπητός, dan betekent dit: slechts één, en dat bij gebrek aan beter. Dit wil echter niet zeggen dat het woord de eeuwen door bij toepassing op een enig kind ook omlijnd deze betekenis houdt, zo gaat het niet toe in de geschiedenis van een levend woord; maar dat het de associatie met een enig kind oproept, is duidelijk. Om een illustratie uit het Nederlands hiernaast te stellen: wanneer wij spreken van een *afgelaste* wedstrijd, denken wij nauwelijks meer aan de *lastgeving*, de wedstrijd niet door te laten gaan [5], zodat wij zelfs zijn gaan spreken van *aflassen* in plaats van *afgelasten* – maar de associatie die het woord *afgelast* oproept, is niettemin duidelijk. Zo behoeft men ook bij ἀγαπητός niet noodzakelijk te denken aan ἀγαπᾶν in zijn nuance *genoegen nemen met* om toch aan een enig kind te denken.[6]

[1] Xen. Mem. II, 1, 32 Ἀρετή noemt zichzelf ἀγαπητὴ μὲν συνεργὸς τεχνίταις, πιστὴ δὲ φύλαξ οἴκων δεσπόταις κτλ. Zo ook II, 1, 33 δι' ἐμὲ φίλοι μὲν θεοῖς ὄντες, ἀγαπητοὶ δὲ φίλοις, τίμιοι δὲ πατρίσιν Het laatste is een duidelijk geval van een stilistische variatio φίλοι / ἀγαπητοί, vgl. Mem. II, 7, 12 αἱ μὲν ὡς κηδεμόνα ἐφίλουν, ὁ δὲ ὡς ὠφελίμους ἠγάπα.

[2] Xen. Mem. III, 10, 5 ἀγαπητὰ ἤθη tegenover μισητά. Ook Plato, Phil. 61 e τὸν ἀγαπητότατον βίον.

[3] Bij Hom. ψ 214 betekent het *verwelkomen* = ἀγαπάζειν, en φ 289 *tevreden zijn*.

[4] Zo ook Liddell-Scott s.v.

[5] Waarbij dus ook een heel speciale nuance van het woord *last* aan de orde is.

[6] Julius Pollux Onom. III, 2 (zie noot [3], p. 17) drukt met het genuanceerde καλοῖτο ἄν de verhoudingen dus juister uit dan Hesychius s.v. die zonder meer gelijkstelt: ἀγαπητόν. μονογενῆ.

Wenden wij ons nu tot LXX dan behoeft het niet te verbazen dat wij daar het woord ἀγαπητός verschillende malen aantreffen als weergave van Hebr. יָחִיד. Wij vinden het zo in Gen. 22, het verhaal van het offer van Isaac, tot driemaal toe [1], evenzo in Richteren[2] voor de dochter van Jephtha. Verder vinden we ἀγαπητός als weergave van יָחִיד driemaal in de profeten in de uitdrukking *rouw om een enig kind* [3], en tenslotte vinden we het in een van de versies van Tobit voor een dochter die even verder μονογενής wordt genoemd [4]; een Hebr. aequivalent ontbreekt hier. De LXX levert ons dus niet minder dan 8 voorbeelden waar ἀγαπητός wordt toegepast op een enig kind, terwijl hier op de 7 controleerbare plaatsen Hebr. יָחִיד achter blijkt te staan, dat elders in LXX ook wel wordt weergegeven met μονογενής.[5] Daarnaast zijn er echter even duidelijke gevallen waarin ἀγαπητός niet anders dan de associatie *geliefd* kan hebben. Zo komt het in de psalmen verscheidene malen voor als weergave niet van יָחִיד maar van יָדִיד, geliefd.[6] Verder vallen enkele plaatsen bij de profeten te noemen met verschillende Hebr. achtergrond [7], en enkele plaatsen bij Baruch (4, 16) en Susanna (63) waar het in de pluralis staat en dus ook beslist niet op een enig kind slaat.[8]

Overzien we de stand van zaken, dan blijkt dat ἀγαπητός in LXX enerzijds regelmatig voorkomt als weergave van יָחִיד, *enig*, en anderzijds als weergave van verschillende woorden die *geliefd* betekenen, en wel vooral van יָדִיד. Heeft men nu de vooropgezette mening dat ἀγαπητός toch eigenlijk *geliefd* betekent, dan ligt in deze situatie de sterke verleiding, te denken dat LXX ook daar waar M.T. יָחִיד biedt, toch יָדִיד heeft gelezen, vooral als men aan het palaeografisch beeld denkt, waarbij het verschil tussen ח en דָ ge-

[1] Gen. 22, 2, 12 en 16.

[2] Richt. 11, 34 waar de woorden וְרַק הִיא יְחִידָה door A worden weergegeven met καὶ αὕτη μονογενὴς αὐτῷ ἀγαπητή. Buiten beschouwing kan blijven of ἀγαπητή naast μονογενής een doublure is dan wel een poging om de cumulatie van רַק en יְחִידָה weer te geven; in ieder geval vinden we hier een spoor van het gebruik van ἀγαπητός voor een enig kind.

[3] Am. 8, 10; Sach. 12, 10; Jer. 6, 26.

[4] Tob. א 3, 10, vgl. vs 14.

[5] Richt. 11, 34 in B; Ps. 21, 21; 24, 16; 34, 17 (annotatie LXX).

[6] Ps. 44 (M.T. 45) opschrift; 83, 1; 59, 7 = 107, 7; 126, 2 (de laatste drie gevallen in de pluralis οἱ ἀγαπητοί σου of αὐτοῦ, wat dus de betekenis *enig* uitsluit); tenslotte 67, 13 in afwijking van M.T.

[7] Jes. 5, 1 pro דוֹד; Jer. 38 (M.T. 31), 20 pro יַקִּיר, Sach. 13, 16 pro part. pi. אהב

[8] Vgl ook Tob. 10, 13B, schoonmoeder tot schoonzoon ἀδελφὲ ἀγαπητέ Nu is Tobias enig kind (8, 17), maar de lezing van א is ἠγαπημένε. Verder Jes. 26, 17 in sterke afwijking van M.T. I. Seeligmann, Septuagint Version of Isaiah, Leiden 1948, p. 26 vermoedt hier een christelijke interpolatie (door hem ten onrechte *glosse* genoemd).

ring is. Reeds Hieronymus is voor deze verleiding bezweken [1], maar het vermoeden ligt voor de hand dat dit ook geldt voor de Biblia Hebraica van Kittel, die in het critisch apparaat uitdrukkelijk vermeldt dat G op Gen. 22, 2 ἀγαπητός heeft. Vele medewerkers aan deze editie hebben de slechte gewoonte, werkelijke of vermeende afwijkingen in G in het critisch apparaat in het Hebreeuws teruggvertaald te signaleren; [2] als de bewerker van Genesis (Kittel zelf) dit ook had gedaan, was stellig יָדִיד voor de dag gekomen.

Er is echter niet de minste aanleiding, deze weg op te gaan: wanneer LXX יָחִיד weergeeft met ἀγαπητός, is dat in overeenstemming met het griekse spraakgebruik van Homerus tot Theocritus. Opvallend is veeleer dat we ἀγαπητός óók regelmatig in LXX vinden voor יָדִיד en andere woorden die *geliefd* betekenen. Nu kan men in het woordenboek van Bauer de mededeling vinden, dat ἀγαπητός in de zin van *geliefd* niet alleen voorkomt in LXX maar ook in de papyri, die zelfs het eerst worden genoemd. In deze vorm wekt die mededeling echter een onjuiste indruk. Inderdaad zijn er tal van papyri waarin ἀγαπητός voorkomt als *geliefd*, maar het zijn dan altijd papyri uit de Romeinse tijd, vrijwel altijd uit de 3e eeuw na Chr. en later.[3] Zo is dus LXX zelf het belangrijkste document voor de verschuiving van ἀγαπητός naar *geliefd*. Dit zal ongetwijfeld samenhangen met de sterke opkomst van het verbum ἀγαπᾶν voor *liefhebben* in LXX, waarnaast dan ook het substantivum ἀγάπη frequent voorkomt, een substantivum dat gelijk bekend in het voorbijbelse grieks niet of nauwelijks aan te wijzen valt.[4] Het is wat gevaarlijk, over deze opkomst van ἀγαπᾶν en ἀγάπη al te diepzinnig te spreken, als zouden O.T. en N.T. zulke nieuwe gedachten brengen dat het grieks er nieuwe woorden voor moest vormen: dit leidt dan bijvoorbeeld tot de exclamatie dat het woord ἀγάπη is „born within the

---

[1] ad Jer. 6, 26 „ubi nos diximus 'luctum unigeniti fac tibi' pro 'unigenito' in Hebraico scribitur IAID...; si enim esset 'dilectus' sive 'amabilis' ut LXX transtulerunt, IDID poneretur." (geciteerd bij Turner l.c. p. 119).

[2] Een ergerlijk voorbeeld hiervan Ex. 21, 17 וְאִמּוֹ, waar de bewerker (Quell) mededeelt dat G אוֹ אִמּוֹ las (ἢ μητέρα αὐτοῦ), terwijl G in werkelijkheid, evenals onze S.V. etc. niet anders doet dan Hebr. idioom te vervangen door eigen idioom. Wanneer echter in vs 15 precies hetzelfde zich voordoet, zwijgt het critisch apparaat, daarmee suggererend dat G in vs 15 καί leest!

[3] Preisigke, Wb der griech. Papyrusurkunden, Berlin 1925, s.v.: 1. erwünscht... 2. geliebt (in Briefen, röm. Zeit, aus ptolem. Zeit kein Beleg). Zo ook Moulton-Milligan, A vocabulary of the Greek Testament s.v.. Er is één voorbeeld vóór de 3e eeuw na Chr.: P. Oxy. II, 235, 2 (20 à 50 na Chr.) waarbij Moulton-Milligan opmerkt: „Trypho may of course have been a Jew".

[4] Zie Stauffer in Th.W. I, p. 37, r. 27 sqq.

bosom of revealed religion".[1] Wij moeten er echter op letten dat ἀγαπᾶν in de meeste gevallen (circa 130 van de 160 keer) staat voor Hebr. אָהֵב en om de overeenstemming in *klank* is gekozen. Wij ontmoeten dit verschijnsel vaak in LXX: te denken valt aan קָהָל – ἐκκλησία, קָרָא – κηρύσσω, שָׁכֵן – σκηνόω, terwijl er ook een associatieve relatie kan liggen tussen לֵוִי, grieks Λευίτης en λειτουργία.[2] Hier gebeurt dus hetzelfde wat onze gymnasiasten doen wanneer zij σπουδή (inspanning, ernst, haast) steevast met *spoed* vertalen. Zo mogen wij ook aannemen dat ἀγαπᾶν is gekozen op grond van de overeenstemming in klank met אָהֵב, terwijl voor het substantivum אַהֲבָה het griekse ἀγάπη naar voren is gekomen, zo al niet gevormd. En waar nu ἀγαπᾶν en ἀγάπη zo sterk kwamen opzetten, werd ἀγαπητός haast onvermijdelijk meegezogen, en dan natuurlijk in de richting die door אָהֵב was bepaald, zodat het naast de oude associatie met het enig kind ook gebruikt werd voor *geliefd*, sterk verbonden met ἀγάπη en ἀγαπᾶν, in de algemene betekenis *liefde* en *liefhebben*. Wij krijgen zelfs de indruk dat er op den duur een zekere vervaging en verwarring moet zijn opgetreden. In Prov. 4, 3 wordt namelijk het woord יָחִיד weergegeven niet met ἀγαπητός maar met ἀγαπώμενος dat anders nooit een bijzondere relatie heeft met de enige zoon.[3] Wij kunnen deze afwijking verklaren door aan te nemen dat enerzijds de weergave ἀγαπητός voor יָחִיד stereotiep en vrijwel mechanisch was, terwijl anderzijds in ἀγαπητός toch *geliefd* werd gehoord, zodat vervanging door ἀγαπώμενος mogelijk was. Wie wel eens vertalingen van gymnasiasten onder ogen krijgt, zal zich over dergelijke gedachtensprongen niet verbazen.[4]

---

[1] Dit biologisch merkwaardige beeld is van een anonymus, geciteerd bij Moulton-Milligan s.v. Ook Turner l.c. p. 115: „'Αγάπη, it is not too much to say, was the first and greatest achievement of Christianity in the sphere of terminology." Stauffer in Th.W. I, 39: „Das harmlose ἀγαπᾶν hat den Sieg davon getragen, wohl deshalb weil es nach seiner Vorgeschichte am ehesten geeignet war, die Gedanken der Auswahl, der willensmäszigen Hinwendung, der Tatbereitschaft zum Ausdruck zu bringen, die für das alttestamentliche Liebesverständnis so wesentlich war."

[2] λειτουργία pro עֲבוֹדָה, maar vaak staat Λευίτης in de onmiddellijke nabijheid e.g. Ex. 37, 19; Num. 7, 5. Zie voor het vertalen op de klank Field, Originis Hexapla Prolog. XXI sqq, Thackeray, Septuagint and Jewish Worship p. 33; id., Grammar of O.T. Greek I p. 37/38.

[3] Hier oppert het critisch apparaat van Kittels Biblia Hebraica (Beer) inderdaad dat G יָדִיד, las, zij het ook met een vraagteken. Gezien de parallel Ri. 11, 34 is dit onverdedigbaar.

[4] Turner l.c. p. 118 besteedt te weinig aandacht aan deze unieke plaats wanneer hij volstaat met de laconieke opmerking „though the word used is ἀγαπώμενος, not ἀγαπητός."

WOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Wenden wij ons nu tot het N.T., dan moet in de eerste plaats worden geconstateerd dat de secundaire ontwikkeling in LXX, waarbij ἀγαπητός werd meegevoerd in de richting *geliefd*, zich hier heel sterk heeft doorgezet: ruim 50 maal komt ἀγαπητός in vrijwel alle brieven voor als *geliefd*, vrijwel altijd als qualificatie van de Christenen onderling, en vaak in de vocativus.[1] Stellig is hierbij het frequente gebruik van ἀγαπᾶν en ἀγάπη dat wij ook in het N.T. aantreffen, weer van grote invloed.

In de synoptische evangeliën echter wordt ἀγαπητός op één uitzondering na uitsluitend gebruikt in de combinatie υἱὸς ἀγαπητός, en wel op de reeds genoemde plaatsen bij Mc: doop, verheerlijking en gelijkenis van de onrechtvaardige pachters en hun parallellen bij Mt en Lc.[2] Het dient dan bovendien altijd als qualificatie van Jezus, indirect in de gelijkenis, direct bij doop en verheerlijking. Dit geldt ook van de enige plaats in de evangeliën waar het zonder υἱός staat, Mt 12, 18 waar wij nog op terug komen. Het evangelie van Johannes kent het woord niet, hoewel het als *geliefd* sterk leeft in de johanneïsche traditie: het komt zo tien maal in de brieven voor.[3] Tenslotte dient nog vermeld dat ook 2 Petr. 1, 17 de uitdrukking υἱὸς ἀγαπητός heeft in een verwijzing naar de verheerlijking op de berg.

Afgezien van het gebruik in de gelijkenis wordt de qualificatie υἱὸς ἀγαπητός voor Jezus uitsluitend aan God in de mond gelegd, en wel steeds (dus tweemaal in alle drie de synoptici) in de uitvoerige formulering ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός.

Het is dus onmiddellijk duidelijk dat het woord ἀγαπητός in de evangeliën op bijzondere wijze wordt gebruikt: uitsluitend als qualificatie van Jezus, vrijwel uitsluitend verbonden met υἱός, en meestal in de wat plechtig-brede uitdrukking ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, die aan God in de mond wordt gelegd.

Dit alles nu vindt zijn vanzelfsprekende achtergrond wanneer wij aannemen dat we hier inderdaad te maken hebben met een ontlening aan Gen. 22, een toespeling dus op Isaac. Hierbij moeten

---

[1] Verder één keer in Hand. (15, 25). Slechts Rom. 1, 7 en Eph. 5, 1 met als duidelijk logisch subject niet de medechristen maar God. Tegen de achtergrond van dit typisch-christelijk gebruik is het duidelijk welk een krasse uitspraak het is wanneer de Israëlieten Rom. 11, 28 κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοί (Θεοῦ of ἡμῶν ?) worden genoemd, bijna = „leden van de Gemeente"!

[2] Zie noot [3] p. 95.

[3] 1 Jh 2, 7; 3, 2; 3, 21; 4, 1; 4, 7; 4, 11; 3 Jh 1; 2; 5; 11.

[4] Echter niet met de toevoeging ἀκούετε αὐτοῦ maar met εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα dat in een lichte variant in de evv. bij de doopscène behoort.

wij bedenken dat de combinatie υἱὸς ἀγαπητός in LXX maar hoogst zelden voorkomt: éénmaal in Jer. 38 (M.T. 31), 20[1], en dan driemaal nadrukkelijk in Gen. 22. Dat niet Jer. 38 maar Gen. 22 de bron is, blijkt uit het feit dat alleen Gen. 22 de brede formulering heeft τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν (vs 2; genitivus in vs 12 en 16). Een merkwaardige bevestiging hiervoor vinden wij in 2 Petr. 1, 17 waar het Vaticaanse handschrift (B) leest ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου. Het is slechts grieks met dit dubbele μου, maar dat komt doordat het een letterlijke weergave is van Gen. 22, 2 אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ, waar יָחִיד een eigen suffix heeft omdat het in appositie staat; dit nu wordt nagevolgd in ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου met het dubbele μου.

Tegen de achtergrond van Gen. 22 is het eigenaardige gebruik van ἀγαπητός in de evangeliën geheel verklaard: Jezus wordt door God bij doop en verheerlijking als het ware „mijn Isaac" genoemd, en het gebruik in de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters sluit daarbij aan: ἔτι ἕνα εἶχεν„ υἱὸν ἀγαπητόν in Mc[2], en πέμψω τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν in Lc[3].

Wij menen daarom met voldoende zekerheid te mogen aannemen dat Gen. 22 op bedoelde plaatsen in de evangeliën wel degelijk meespreekt; een andere vraag is echter wat wij daarbij in het woord ἀγαπητός moeten horen. Wij moeten ook hier weer de zaak niet te scherp op een dilemma brengen, alsof ἀγαπητός twee „betekenissen" zou hebben, namelijk 1) enig en 2) geliefd, waaruit wij dan hier moeten kiezen. Weliswaar zal een woordenboek het zo moeten formuleren, maar een woordenboek legt ook slechts zeer schematisch enkele hoofdmomenten uit de geschiedenis van een woord vast; in het levende taalgebruik is het beeld altijd veel vloeiender.[4] Toch mag in voorzichtiger formulering de vraag worden gesteld of ἀγαπητός in de synoptische evangeliën nog de specifieke associatie met het enig kind oproept die wij in de gehele voorbijbelse graeciteit en ten dele in LXX aantroffen, of dat het hier, evenals in de rest van het N.T., geheel is meegenomen door ἀγάπη.

Er is veel voor te zeggen, bij ἀγαπητός in de evangeliën inderdaad toch nog sterk te denken aan de nuance *enig*. Dat het woord dan in de evangeliën een andere associatie oproept dan in de brieven, mag niet als bezwaar hiertegen gelden, omdat zoals wij zagen de evangeliën toch in ieder geval een eigensoortig gebruik van het woord

[1] υἱὸς ἀγαπητὸς Ἐφράιμ ἐμοί, Hebr. יַקִּיר.
[2] 12, 6.
[3] 20, 13; Mt laat het woord ἀγαπητός hier weg.
[4] Dit wordt te weinig in rekening gebracht door Turner.

vertonen. Een sterk argument voor de associatie *enig* ligt in Mc 12, 6 ἔτι ἕνα εἶχεν, υἱὸν ἀγαπητόν, hij had nog één man (nl. om uit te sturen), en wel een υἱὸς ἀγαπητός, die in vs 7 *de* erfgenaam wordt genoemd; het is per implicatie duidelijk dat het hier om een enige zoon moet gaan. Doorslaggevend echter achter wij de evidente ontlening aan Gen. 22, zoals wij die op grond van de woordkeus nog los van de betekenis menen te hebben aangetoond; immers, zelfs wanneer men zich niet meer realiseerde dat hier Hebr. יָחִיד achter stond (wat de jodenchristenen waarschijnlijk wèl deden) is toch met een verwijzing naar Isaac de associatie „enige zoon" als vanzelf gegeven. Er komen namelijk in het O.T. bijzonder weinig enige zonen voor (enige dochters merkwaardigerwijze vaker): in de Hebreeuwse canon is Isaac de enige van wie het vermeld wordt, wellicht komt daar Simson bij, en dan in LXX nog Tobia [1], maar slecht in Gen. 22 speelt het motief een rol van betekenis.

Wij menen dus niet alleen dat de aanduiding ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός in de synoptische evangeliën een duidelijke verwijzing is naar Gen. 22, maar ook dat daarbij de associatie *enig* nog sterk op de voorgrond treedt. Het is dan ook een omissie van Stauffer in Kittels Theologisches Wörterbuch dat hij aan het woord ἀγαπητός geen afzonderlijk lemma wijdt, en het slechts naar aanleiding van het algemene ἀγαπάω behandelt [2], waardoor de contouren van ἀγαπητός niet duidelijk zijn geworden.

Toch mogen wij dit gebruik van ἀγαπητός bij doop en verheerlijking en in de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters niet volledig isoleren van het verdere nieuwtestamentische spraakgebruik. Wanneer de titel υἱὸς ἀγαπητός met de associatie „enige zoon" op Jezus wordt toegepast, is daarmee (mits wij niet te lexicographisch denken) tegelijk toch een relatie gelegd met de aanduiding ἀγαπητός of ἠγαπημένος dus *geliefde*, die wellicht al in voorchristelijke tijd en zeker in het oudste christendom als messiaanse titel gold.[3] Zonder hier nog uitvoerig op in te kunnen gaan, verwijzen wij naar de haast vanzelfsprekende aanduiding ὁ ἠγαπημένος in Eph. 1, 6 terwijl ook uit de oudchristelijke litteratuur tal van voorbeelden van dit ἠγαπημένος te noemen vallen.[4] In dit verband moet ook worden

[1] Blijkens Tob. 8, 17. [2] Th.W. I, p. 37 en 49. Dit wordt stilzwijgend gecorrigeerd door Schrenk s.v. εὐδοκέω II, p. 738 noot 7.

[3] Benjamin W. Bacon, Jesus' Voice from Heaven, Am. Journ. Th. 9, 1905, p. 469.

[4] e.g. Barn. 3, 6; 4, 3; 4, 8; 1 Clem. 59, 2; Herm. Sim. 9, 12, 5 etc. Vid. Stauffer in Th.W. I, p. 54 r. 28 en noot 158 (waar 2 Petr. 1, 17 echter als citaat uit Gen. 22 achterwege had moeten blijven).

vermeld dat verschillende teksten waar LXX ἀγαπητός heeft voor *geliefd* (dus anders dan voor יָחִיד) later messiaans werden gebruikt.[1] In dit licht zullen wij moeten bezien Mt 12, 18 waar Jes. 42 wordt geciteerd in een vorm die afwijkt van LXX, namelijk ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου. Voor ὁ ἀγαπητός, Hebr. בְּחִירִי heeft LXX ὁ ἐκλεκτός μου.[2] Wanneer wij denken aan de relatie ἀγαπᾶν – אָהֵב en aan het karakter van אָהֵב als „election-love" [3], behoeven dergelijke variaties en verglijdingen geen verbazing te wekken.

Het zou geforceerd zijn, bij Mt 12, 18 nog uitdrukkelijk aan Gen. 22 te willen denken; wij ontmoeten hier ἀγαπητός in een algemener messiaans gebruik.

Wij mogen dus niet uit het oog verliezen dat het gebruik van ἀγαπητός ook in de uitdrukking υἱὸς ἀγαπητός bij doop en verheerlijking in een wat vloeiend verband staat met ἀγαπητός en ἠγαπημένος als gangbare messiaanse aanduiding, maar dit neemt niet weg dat wij in het gebruik op deze plaatsen toch primair een zeer sterke verwijzing naar Gen. 22 moeten zien. Een adequate vertaling is niet te geven: wij moeten ofwel, door *enig* te vertalen, de relatie met ἠγαπημένος prijsgeven, of door *geliefd* te vertalen, de relatie met Gen. 22. We moeten dus kiezen wàt we opofferen, en waar de relatie met Gen. 22 sterker lijkt, verdient de vertaling *enig* de voorkeur, dit in afwijking van de gangbare vertalingen.

Terloops zij opgemerkt dat ook in het johanneïsche μονογενής [4] wellicht nog een associatie met Gen. 22 meeklinkt: immers, de qualificatie μονογενής vinden wij niet alleen in Hebr. 11, 17 voor Isaac in een verwijzing naar Gen. 22, ook Aquila en Symmachus hebben in Gen. 22 יָחִיד weergegeven met μονογενής.[5] Dit verklaart dan tevens het ontbreken van ἀγαπητός in het evangelie van Johannes.

Wij concluderen: wanneer de synoptische evangeliën verhalen dat Jezus bij doop en verheerlijking door God wordt gequalificeerd als ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός en wanneer in aansluiting hierop Jezus in

---

[1] e.g. Ps. 44 (M.T. 45) tit.; Sach. 12, 10 (vgl. Jh 19, 37 en Openb. 1, 7).

[2] Zo lezen omgekeerd Lc. 9, 35 (verheerlijking op de berg) verschillende hss. niet (ὁ υἱός μου) ὁ ἀγαπητός maar ὁ ἐκλελεγμένος.

[3] N. H. Snaith, Distinctive Ideas of the O.T., London 1944, p. 131 sqq. Overigens komt ἀγαπᾶν niet voor als weergave van בחר.

[4] EvJh 1, 14; 1, 18; 3, 16; 3, 18; 1 Jh 4, 9.

[5] De vraag van Büchsel Th.W. IV, p. 747 r. 3 sqq., of gezien het voorkomen van ἀγαπητός naast μονογενής als weergave van יָחִיד ook μονογενής nog de nuance *geliefd* in zich draagt, is bij een juiste interpretatie van ἀγαπητός een schijnprobleem.

de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters wordt verzinnebeeld in de figuur van een υἱὸς ἀγαπητός dan is dat een verwijzing naar de Aqedath Jischaq, en dan heeft dit de waarde van „deze is mijn Isaac'', waarbij ἀγαπητός overwegend de nuance heeft van *enige*. Hierbij moeten wij bedenken dat deze uitdrukking op drie critieke punten in het evangelie wordt gebruikt: de doop, die toch óók de notie van een ondergang in zich draagt [1] stelt zijn gehele openbare optreden onder het teken van zijn dood; de verheerlijking markeert de wending naar het lijden, en de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters biedt de interpretatie van de grote messiaanse crisis.

De gevolgtrekking ligt voor de hand: wat Schoeps aan Paulus fel verwijt, namelijk dat hij de verhouding Abraham-Isaac overbrengt op God en Jezus, geldt in veel duidelijker vorm voor de synoptische evangeliën. Met de hantering van het gevondene zullen wij echter voorzichtig moeten zijn. Wanneer Schoeps tegen Paulus aanvoert dat hij „aus einem Würdetitel (sc. υἱὸς ϑεοῦ) eine ontologische Aussage gemacht (hat)'' [2], dan is dat stellig niet juist, evenals de termen ϑεία φύσις en ϑεῖον σῶμα die Schoeps [3] ter omschrijving van Paulus' visie op de christologie gebruikt, bepaaldelijk voor *zijn* rekening komen en niet voor die van Paulus: daar is Paulus te joods voor. Ditzelfde geldt voor de synoptische evangeliën: wanneer zij mededelen dat Jezus door God wordt gequalificeerd als ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, mijn Isaac, dan moeten wij dat laten staan als *functionele* aanduiding van het levende heilsgebeuren, en er geen ontologie in willen lezen. In dit opzicht kan het Oude Testament een reformerende taak hebben, niet zozeer ten aanzien van het nieuwtestamentisch getuigenis [4], als wel ten aanzien van onze interpretatie daarvan.

---

[1] Mc. 10, 38 parr.
[2] a.w. p. 154.
[3] p. 156.
[4] Zo P. A. H. de Boer, De zoon van God in het O.T., Leiden 1958, p. 23.

SYNTHETISCH MODERNISME; J. H. SCHOLTEN ALS WIJSGEER EN THEOLOOG

DOOR

H. G. HUBBELING

't Zandt (Gr.)

Tot de vaderen der moderne theologie behoort naast Opzoomer volgens algemene opvatting in één adem Scholten genoemd te worden.[1] Weliswaar was Opzoomer veel meer de empirist, die ook steeds vooraan ging met nieuwere critische inzichten, waartegenover Scholten een merkwaardig conservatisme aan de dag legde.[2] Maar het blijkt, „dat de feitelijke inhoud hunner systemen, het resultaat van hun onderzoek, toch van éénen geest getuigt..."[3]

Het zal ons echter bij een diepere bestudering van Scholten's werken blijken, dat deze opvatting enige correctie behoeft. Scholten is namelijk in de hoofdperiode van zijn *systematisch* theologische werkzaamheden veel meer een apologeet[4] dan een criticus geweest. Hij staat in menig opzicht dichter bij de 18e dan bij de 19e eeuw, dichter bij de Aufklärung dan bij het duitse idealisme.[5]

Perioden in de ontwikkeling van Scholten's theologie

Scholten is – in tegenstelling tot bijv. Spinoza – lang niet in alle opzichten dezelfde gebleven. Was hij oorspronkelijk een overtuigd dualist[6], later zou hij een even hartstochtelijk voorvechter wezen van het monisme. Verfoeide hij oorspronkelijk het pantheïsme, later zou hij het – zonder het zelf direct te aanvaarden – als een „door en door religieuze wereldbeschouwing" weten te waarderen[7] enz.

Prof. Brillenburg Wurth geeft in zijn voortreffelijke dissertatie over Scholten de volgende indeling in perioden[8] (de karakteristiek is van mij zelf):

---

[1] K. H. Roessingh, De moderne theologie in Nederland, hare voorbereiding en eerste periode, Diss. Leiden, 1914, p. 147.

[2] K. H. Roessingh, a.w., p. 121, 134. [3] K. H. Roessingh, a.w., p. 147.

[4] Zo ook B. Klein Wassink, J. H. Scholten's beschouwing over het testimonium Spiritus Sancti, in „Theologie en Praktijk", 1948, p. 145.

[5] K. H. Roessingh, Het modernisme in Nederland, Haarlem, 1922, p. 88; G. J. Heering, Geloof en Openbaring, Deel I, 1e druk, Arnhem 1935, p. 106.

[6] J. H. Scholten, Opzoomer beoordeeld, Utrecht, 1846, p. 16 (*afk. Opz. beoord.*).

[7] J. H. Scholten, Strauss en de godsdienst, Tijdspiegel, 1874, p. 10.

[8] G. Brillenburg Wurth, J. H. Scholten als systematisch theoloog, Diss. V.U. A'dam, 1927, p. 31v.

1. Tot 1847. Hier staan nog de z.g. formele vragen van de dogmatiek op de voorgrond, wat Roessingh „het zoeken naar de grondslagen van eene nieuwe theologie" noemt.[1] Scholten staat hier nog sterk onder de invloed van de Groninger theologie en van Schleiermacher.

2. 1848–1859. Hier beginnen de latere gedachten zich steeds duidelijker te ontwikkelen. Scholten beweegt zich hier in de lijn van het monisme en komt onder de invloed van Spinoza en van de duitse speculatieve wijsbegeerte.

3. 1859–1863. In deze periode wordt het systeem min of meer voltooid. Het monisme wordt afgerond. Scholten bereikt hier een groots opgezette synthese van de theologie van de Verlichting, de Calvinistische dogmatiek, de bijbelse christologie, de nieuwere duitse bespiegelende wijsbegeerte, en de opkomende natuurwetenschappen. Het spreekt vanzelf, dat een dergelijke synthese van zulke heterogene elementen niet anders tot stand kon komen dan door een sterk subjectief gekleurde interpretatie van de kant van Scholten. Maar ook nu verloopt de synthese niet zo glad als het op het eerste gezicht schijnt: „...zien wij wat nader toe, dan vertonen zich overal barsten en scheuren".[2]

4. 1864–1885. Het jaar 1864 is voor de ontwikkeling van Scholten's theologie van de grootste betekenis. Dan verschijnt namelijk zijn werk „Het evangelie naar Johannes", dat een grote omwenteling brengt in zijn bijbelopvatting. Kuenen spreekt dan ook in zijn aan Scholten gewijd „Levensbericht" van een keerpunt[3]: „Er is zelfs een vrij scherp contrast tussen de „Historisch-Kritische Inleiding tot de Schriften des N. Testaments" van 1856 en „Het Evangelie naar Johannes" van het jaar 1864."[4]
De historische betrouwbaarheid van het Johannes-evangelie wordt sindsdien sterk in twijfel getrokken[5] en het monisme niet meer met zulk zelfvertrouwen in de Bijbel teruggevonden.[6] Ook Scholten's systematische kracht neemt af; grotere werken op het gebied van de godsdienstwijsbegeerte en dogmatiek worden sindsdien niet meer

---

[1] K. H. Roessingh, Moderne Theologie, Diss. Leiden, 1914, p. 65vv.
[2] K. H. Roessingh, a.w., p. 119.
[3] A. Kuenen, „Levensbericht van Joh. Henr. Scholten" in het Jaarboek van de Kon. Akad. van Wetensch. (*afk. AkW*) 1885, p. 109.
[4] A. Kuenen, A.w., p. 109.
[5] K. H. Roessingh, a.w., 145. Vroeger stelde Scholten Johannes boven Paulus en de andere N.T.-ische getuigen, Dogmatices Christianae Initia, 2e druk, Leiden, 1856/7, p. 10, 268 (*afk. Dogm. Init.*).
[6] K. H. Roessingh, a.w., p. 113.

gepubliceerd. Typerend voor Scholten's onzekerheid is een door hem aan Biedermann geschreven brief, die onlangs ontdekt is en voor de kennis van Scholten in zijn laatste periode van zeer groot belang is, omdat wij verder geen correspondentie van hem bezitten[1] (zie Appendix). Er blijkt uit, dat Scholten zeer met de Kantiaanse probleemstellingen worstelde. Zoals meer gebeurd is met Scholten neemt hij veel over van hen, die hij bestrijdt.

In deze studie willen wij ons hoofdzakelijk beperken tot Scholten als systematisch theoloog, waarom wij billijkheidshalve zijn belangrijkste werken op het hoogtepunt van zijn kunnen in ogenschouw nemen. Wij kunnen hem het beste karakteriseren als de grote syntheticus, die de klassieke Gereformeerde dogmatiek (door hem in vele opzichten herontdekt!), met de moderne wetenschap wilde verzoenen. Scholten was voor alles een *apologeet*, die zoveel mogelijk van de traditionele dogmatiek wilde handhaven. Zelfs het door hem verdedigde monisme was geen doel op zichzelf. Scholten heeft zijn toevlucht gezocht tot het monisme, omdat hij meende, dat hij daarmee het in zijn dagen oppermachtige materialisme het best kon bestrijden.[2] Alleen op deterministisch standpunt was ware zedelijkheid mogelijk, omdat men er dan pas op kon vertrouwen, dat de wil niet door grillen, maar door een vaste zedelijke overtuiging bepaald werd.[3]

God

Tegenover de pantheïstische invloeden van het duitse idealisme heeft Scholten steeds een theïstisch, persoonlijk Godsbegrip verdedigd. Oorspronkelijk deed hij dat op *dualistisch* standpunt. Toen Opzoomer de duitse bespiegelende wijsbegeerte in ons land introduceerde als bron van kritiek op de bijbelse godsdienstige voorstellingen, trad Scholten tegen hem in het strijdperk met een geschrift, dat de voor zijn apologetische houding kenmerkende titel draagt: „Mr. Opzoomer op het gebied der godgeleerdheid en wijsbegeerte beoordeeld door J. H. Scholten, een bijdrage tot de *verdediging* van het christendom op het *hedendaags* standpunt der wetenschap", (Utrecht, 1846) (curs. van mij). Scholten bestrijdt in dit geschrift

---

[1] G. Brillenburg Wurth, a.w., p. 5.

[2] J. H. Scholten, Geschiedenis van Godsdienst en Wijsbegeerte, 3e druk, Leiden, 1863, p. 396 (*afk. Gesch.*); Over de oorzaken van het hedendaagse materialisme, in de Versl. en Med. van de Kon. Ak. v. Wetensch., 1860, 160vv (*afk. materialisme*).

[3] J. H. Scholten, De Vrije Wil. Kritisch onderzoek, Leiden 1859, Cap. IV, p. 169vv (*afk. VW*); Gesch. 384vv.

de toen door Opzoomer aangehangen filosofie van Krause na vooraf zelf door zijn opponent aangevallen te zijn. Volgens Scholten verlaat deze filosofie het christendom, dat immers „staat op dualistisch standpunt, hetwelk God en de wereld niet bloot logisch ......, maar essentieel van elkander scheidt."[1]

Een paar jaar later is dat al anders. Zo schrijft hij in 1851: „De souvereiniteit van God is dus de volstrekte heerschappij van Hem, die als oneindige Geest, licht en liefde, eens alles in allen zal zijn en staat als zodanig tegen een eenzijdige dualistische wereldbeschouwing over."[2] Hoe stelt Scholten zich de verhouding van God en de wereld dan voor? Een opgaan van God in het heelal, het pantheïsme, wijst hij af. God is „de levende God, die als ...... de Oneindige boven en onafhankelijk van het eindige bestaat."[3] God is van de wereld te onderscheiden, niet te scheiden.[4] Ja, Scholten zegt later nog nauwkeuriger: „Volgens het monisme is God niet *in* de dingen ...... De wereld of het heelal is niet iets, waar God *in* is, maar de eeuwige zelfopenbaring Gods...[5] Het is dus niet zo: „God werkt alles, de natuur niets; ook niet: de natuur werkt voor een gedeelte en voor het andere gedeelte God; ook niet: de natuur werkt alles, God niets; maar alles is natuur, maar natuur in God gegrond, en alles werkzaamheid Gods, maar geopenbaard in de oneindige verscheidenheid der natuur zowel op zinnelijk als op geestelijk gebied."[6]

Maar is dit dan niet puur pantheïstisch? Worden God en wereld hier niet slechts logisch onderscheiden? Alles is immers natuur en alles ook werkzaamheid en openbaring Gods. Scholten meent echter aan deze consequentie te kunnen ontkomen. God is ook boven en onafhankelijk van het eindige.[7] Het is de fout van het pantheïsme, dat het de *openbaringen* Gods identificeert met God zelve.[8] God openbaart in de wereld als het voortdurend *worden*, wat Hij in zich zelven eeuwig *is*.[9] Er is dus bij Scholten geen sprake van een wordende God zoals in de filosofie van Schelling en Hegel.

---

[1] Opz. beoord., 16. Vgl. ook Het godsbegrip van Krause, Leiden, 1846, p. 11, 36.

[2] J. H. Scholten, Dr. J. J. Oosterzee's beschouwing van de Leer der Herv. Kerk beoordeeld, p. 18 (Leiden, 1851).

[3] J. H. Scholten, Leer der Hervormde Kerk, 4e druk, 1861/2, Leiden, p. 518 (*afk. LdHK*); vgl. ook voor de transcendentie en immanentie Gods: Dogm. Init., p. 110.

[4] Dogm. Init., 109.

[5] J. H. Scholten, Het kritisch standpunt van Mr. C. W. Opzoomer beoord. in Versl. en Med. v. d. KonAk. v. Wetsch., 1860, p. 349v. (*afk. kr. standp. Opz.*).

[6] Gesch., 320; vgl. ook LdHK, I, 143. [7] LdHK, II, 518.

[8] LdHK, II, 212. [9] LdHK, II, 213; vgl. ook a.w., 212.

Eerder doet hij aan Spinoza denken voor wie de natura naturata de eindige modificaties van de natura naturans bevat. Toch is Scholten geen Spinozist omdat hij de immanentie en transcendentie Gods leert in tegenstelling tot Spinoza.[1]

Ook voert Scholten tegen de beschuldiging, dat hij pantheïst was, aan, dat hij de persoonlijkheid Gods leert.[2] Het heelal als openbaring Gods, openbaart (logisch) leven, oneindige gedachte. „En", vraagt Scholten, „kan er denken en gedachte zijn ...... zonder een wezen, dat denkt, en kan er een wezen zijn, dat denkt en zijn denken openbaart, zonder bewustheid te hebben van zijn denken...? Het universum wijst op een God, die Geest, d.i. in de meest eminenten zin van het woord *ik* is, ... het Wezen, dat zeggen kan: *Ik ben, die ik ben.*"[3]

Velen hebben deze poging van Scholten om op monistisch standpunt te ontkomen aan het pantheïsme bestreden. Het meest terzake kundig geschiedde dit door A. Pierson. Volgens hem is het kenmerkende van de persoonlijkheid: „dat het iets anders niet zij en dat zich bewust zij én zelf te zijn én iets anders niet te zijn."[4] Er is op basis van de empirie slechts één vorm van persoonlijkheid, nl. de menselijke.[5] Scholten's „absolute persoonlijkheid" is een „contradictio in adjecto".[6] Het Godsbegrip van Scholten is pantheïstisch, maar het christelijk Godsbegrip is totaal anders![7]

Scholten verdedigde zich met de opmerking, dat het begrip persoonlijkheid als zodanig geen beperking betekende.[8] God werkt wel in het bewustzijn van alle bewuste wezens, doch is als „albewustzijn",[9] als „*alpersoonlijkheid*"[10], als het „wezen aller wezens"[11] tegelijk ervan te onderscheiden.[12]

De persoonlijkheid Gods heeft Scholten tot het laatst van zijn leven vastgehouden, al kon hij voor het tegenovergestelde standpunt in later tijd meer waardering opbrengen: „...zelfs de ontkenning van

---

[1] Vgl. VW, 335 en de bovengenoemde citaten met Spinoza, Ethica, I, prop. 18vv; Korte verhandeling van God, de Mens en deszelfs welstand, Deel I, Cap. 2 (Uitgave K. Schelling, Stuttgart u Augsburg, 1856 v.v.)

[2] VW, 386. [3] VW, 386; vgl. ook Gesch., 318.

[4] A. Pierson, Scholten's monisme, Gids, 1859, p. 778.

[5] A. Pierson, a.w., 778. [6] A. Pierson, a.w., 779. [7] A. Pierson, a.w., 757vv.

[8] Gesch., 319. G. Brillenburg Wurth (a.w., 157) en K. H. Roessingh (a.w. 139v) stemmen met Pierson in.

[9] Gesch., 318. [10] VW, 388.

[11] VW, 335; vgl. ook Schelling: God is aller wezen bovenwezen (WW I 7, p. 438).

[12] Hierop levert D. Chantepie de la Saussaye critiek in zijn „Beoordeling van het werk van Dr. J. H. Scholten over de leer der Hervormde Kerk", 2e druk, bezorgd en met een voorrede voorzien door Dr. J. J. P. Valeton, Utrecht, 1885, p. 338vv (*afk. Beoordeling*).

Gods persoonlijkheid, waaraan wij voor ons vasthouden, behoeft den overigens religieuzen mens niet te verhinderen, dit hoogste met Spinoza God te noemen."[1]
Elders legt Scholten tegenover het pantheïsme er de nadruk op, dat God een *levende* God is.[2]
Wel neemt Scholten van het pantheïsme enkele gedachten over. Zo behoort het volgens hem tot het *wezen* Gods zich te *openbaren.*[3] Verder hangen openbaring en schepping volgens Scholten nauw met elkander samen.[4] Uit deze beide praemissen volgt een afwijzing van de schepping in de tijd en de eeuwigheid van het universum: „Zegt men: dan is het universum even eeuwig als God, ik vraag, of men in eene wetenschappelijke Godsleer iets anders denken kan?[5] Hier is de overeenkomst met Spinoza duidelijk zichtbaar.[6]

Maar stuiten wij hier niet op een moeilijkheid: als de wereld even eeuwig is als God en tegelijk zijn openbaring, wordt dan God niet meegetrokken in de onvolkomenheid van deze wereld; in het wordend en vergankelijk karakter van de ons omringende verschijnselen? Scholten verdedigde zich op twee manieren: In de eerste plaats betoogt hij, dat het worden wel van toepassing is op de verschijnselen in de wereld, maar niet op het universum als geheel.[7] Elders maakt hij onderscheid tussen de *wereldidee*, die hij identificeert met de *Logos*, en *de wereld* zelf.[8] Deze wereldidee is de volkomen openbaring Gods. Zij bestaat echter niet enkel als abstracte idee of gedachte, maar als werkelijkheid en leven.[9] In Christus wordt deze idee werkelijkheid.[10] God als de absolute oorzaak kan niet zonder effect gedacht worden en eveneens als de absolute liefde niet zonder object.[11] Zoals God zich idealiter in de Logos openbaart, doet Hij dit realiter in de wereld.[12]

Toch blijven hier duistere punten in Scholten's theologie. Hij zegt immers ook, dat de wereld op zijn wijze deel heeft aan de eigenschappen Gods en spreekt zelfs van een *di*manatio (dus niet van een *e*manatio!!!) uit God: „...naturae finitae a Deo ... *dimanant*".[13]

---

[1] Strauss en de godsdienst, Tijdspiegel, 1874, p. 16; vgl. zijn verdediging van de persoonlijkheid Gods, a.w., p. 6vv.
[2] LdHK, II, 518; vgl. voor de deus vivens ook Dogm. Init., 50v, 125.
[3] LdHK, II, 199, 208, 212. [4] Dogm. Init., 114. [5] VW, 377.
[6] Spinoza, Ethica, I, pr. 17vv.
[7] VW, 344, 378; vgl. ook de transcendentale idee „wereld" bij Kant en Jaspers. Toch identificeert Scholten het universum als totaliteit niet met God.
[8] LdHK, II, 200. [9] LdHK, II, 200; vgl. Dogm. Init., 187.
[10] LdHK, II, 204vv. [11] Dogm. Init., 134. [12] Dogm. Init., 135.
[13] Dogm. Init., 134.

Hier is een zekere spanning, wil men tegenstrijdigheid met het bovenstaande. Hiermee samen hangt ook zijn afwijzing van de via eminentiae als methode voor het vinden van de eigenschappen Gods (in VW) die hij elders (in Dogm. Init.) wel leert. In deze afwijzing van de via eminentiae vinden Spinoza en Scholten elkaar. Er bestaat volgens hen een te groot verschil tussen God en mens.[1] Overigens gaat Spinoza hierin veel verder dan Scholten zoals wij beneden nog uitvoeriger zullen aantonen.

Het spreekt na het bovenstaande vanzelf, dat Scholten schepping en onderhouding identificeert, zoals in zijn dagen bij velen gebruikelijk was.[2] „Discrimen inter *creationem, sustentationem* (Sap. XI : 26) et *concursum* in Libris Sacris non fit, sed veteri metaphysicae debetur..”[3]

Met de bovengenoende spanning (of ontwikkeling) van Dogm. Init. en VW hangt het ook samen, dat Scholten in de Dogm. Init. de *eigenschappen* Gods uit die van de wereld wil afleiden, doch in de VW een andere methode volgt. In de Dogm. Init. heet het: „Uti in mundi existentiâ suam ipse existentiam Deus probat, ita in mundi qualitate, qualis sit Deus, aliis verbis, Dei proprietates patefiunt”.[4] Zo leidt Scholten uit de unitas mundi de éénheid Gods af[5] en uit de constantia legis naturalis, moralis et logicae de immutabilitas Dei.[6] Voor het overige komt er echter van deze methode niet zo heel veel terecht. Scholten leidt de meeste eigenschappen Gods eenvoudig uit de Bijbel af. Hetzelfde gebeurt in de LdHK, wel een bewijs, hoe voor Scholten rede en bijbelse openbaring eigenlijk hetzelfde zeggen.

In VW, waar Scholten een empirische methode wil volgen, gaat hij uit van God als de absolute oorzakelijkheid en leidt vanuit dit begrip de overige eigenschappen af[7], wat nu direct een empirische indruk maakt. Op deze kwestie komen wij beneden nader terug. Het zou ons hier te ver voeren bij zijn leer van de eigenschappen Gods langer stil te staan.

De Oud-Kerkelijke *triniteitsleer* wijst Scholten af. Wel kent hij een *biniteitsleer* van God en de bovengenoemde wereldidee (Logos). Deze zou vanuit het Hebreeuws de benaming Geest en vanuit het

---

[1] VW, 336; Spinoza, Ethica, I, 17, Scholium; Epistola 55 (*afk. Ep.*). Ook Chantepie wijst op de inconsequenties van Scholten m.b.t. zijn afwijzing van de via eminentiae (Beoordeling, 338vv).

[2] Zo bijv. Schleiermacher, een identificatie, die Brunner scherp becritiseert (Die Mystik und das Wort, Tübingen 1924, 366).

[3] Dogm. Init., 111; vgl. VW, 340vv. [4] Dogm. Init., 120.

[5] Dogm. Init., 120. [6] Dogm. Init., 125. [7] VW, 340vv.

Grieks de benaming Logos gekregen hebben.[1] Dit laatste is – zoals bekend – volgens de huidige exegetische opvattingen aanvechtbaar.

Het spreekt vanzelf, dat voor Scholten, die op de wetenschappelijkheid van zijn theologie de grootste nadruk legde, de *Godsbewijzen* van de grootste betekenis waren. Als het christelijk geloof niet wetenschappelijk bewezen kon worden, dan moest het worden opgegeven, want een andere rechtbank dan deze bestaat er volgens Scholten niet, zoals hij in zijn critiek op Jacobi opmerkt.[2] Hoe bewijst Scholten nu het bestaan van God?

Van de traditionele Godsbewijzen handhaaft Scholten er twee: t.w. het teleologisch en het kosmologisch Godsbewijs. Het ontologisch, het zedelijk Godsbewijs en dat „e consensu gentium" kunnen in zijn ogen geen genade vinden. Teleurstellend is het daarbij, dat Scholten verzuimt uitvoerig met Kant te worstelen. In zijn dagen werd deze echter algemeen misverstaan en gold niet zoals een paar decennia later als „de" filosoof.[3]

De minste moeite levert het *teleologisch* bewijs. De eenheid van plan en streven in de levensprocessen zijn zonder een intelligente macht niet te verklaren evenmin als een prachtig gebouw door de aanwijzing, dat het uit hout, steen enz. is samengesteld.[4] Ook voor de disharmonieën weet Scholten raad: „Zelfs de storingen van evenwicht, die zich weder herstellen, en andere nog sluimerende krachten opwekken, bewijzen het aanzijn van een oorspronkelijk plan".[5]

Merkwaardiger is Scholten's houding t.o.v. het *kosmologisch* bewijs. Hij weet dit bij voorbeeld bij Leibnitz in het geheel niet te waarderen en is van mening, dat het op zich zelf tot niets anders behoeft te leiden dan tot de aanname, dat het heelal een noodzakelijke grond heeft. De wil van een Schepper behoeft er niet aan te pas te komen![6] Merkwaardig is dan echter, dat Scholten ditzelfde bewijs tegen Kant verdedigt[7], terwijl hij in VW zijn hele leer van de eigenschappen Gods bouwt op dit bewijs, dat hier de vorm heeft van het bewijs van de absolute oorzakelijkheid Gods.[8] Vanwaar deze discrepantie? Waarschijnlijk laat zich dit het gemakkelijkst verklaren uit het gebruik, dat de deïsten van dit bewijs maakten, zodat Scholten hiervoor een beetje op zijn hoede was.[9] Hij wijst erop, dat

[1] LdHK, II, 223v. [2] Gesch., 290v.

[3] Ook Scholten interpreteert Kant verkeerd. Deze zou tijd en ruimte en de verstandscategorieën zuiver subjectief opgevat hebben (Gesch. 243v).

[4] Gesch., 382, vgl. ook materialisme, Ak.W., 1860, p. 148.

[5] Gesch. 382. [6] Gesch., 198v. [7] Gesch., 248.

[8] VW., 340vv; vgl. ook VW, 66. [9] VW., 333vv, vgl. ook Gesch. 248.

oorzaak en werking nooit gescheiden zijn (wel onderscheiden), zodat de absolute transcendentie Gods van de deïsten onjuist is.[1]

Geven wij tot slot een korte samenvatting van Scholten's „leer aangaande God": God is voor hem de levende persoonlijke God, werkend in de wereld zonder er in op te gaan, immanent en transcendent, voor de rede kenbaar, geopenbaard in de natuur. De Schrift geeft dezelfde Godskennis als wij ook uit de bestudering van de gehele kosmos kunnen verkrijgen.

De zedelijke ontwikkeling van de mens

In de tijd van Scholten had men een sterk geloof in de vooruitgang. Dit had drie wortels: in de eerste plaats de *Aufklärung*, die alles van de ontwikkeling van de menselijke verstandelijke vermogens verwachtte. „Maakt het volk wijs en leert het de gevolgen zijner daden kennen, en voor het eerst, maar ook voor goed, hebt gij het bandeloos geweld gebonden..."[2] „...wat wij aan het onderwijs uitgeven, dat halen wij op de gevangenissen uit"[3] zegt Opzoomer in twee bekende citaten. Wij zien hieruit, dat het liberalisme deze gedachten van de Aufklärung heeft overgenomen.

De tweede wortel bestaat in de *romantische* opvatting van de ontwikkeling, waarbij vooral gedacht wordt aan een ontplooiing van een in kiem aanwezige aanleg. De derde wortel bestaat in de *biologische evolutieleer*, waaraan de naam Darwin verbonden is. Hier wordt de vooruitgang in het bijzonder bevorderd door de uiterlijke factoren, die de mens noodzaken tot een „struggle for life". Door de voortdurende overwinning van de sterkste ontstaat tenslotte een mensenras, dat in staat is alle voorkomende moeilijkheden het hoofd te bieden. Op economisch gebied leidde deze gedachte tot het liberalisme van de Manchester School.

Bij Scholten treffen wij alle drie de gedachten aan, waarbij nog de van de Groningers – op Lessing teruggaande – visie komt, dat het God is, die de mens langs lijnen van geleidelijkheid opvoedt. Vooral de „romantische", door het duitse idealisme bevorderde, meer dan de natuurwetenschappelijke ontwikkelingsgedachte speelt in Scholten's theologie een grote rol.

Scholten is met zijn tijd vervuld van een groot *optimisme*, dat door de ervaring wordt gesteund: „Wat anders dan de ervaring leert ons,

---

[1] VW., 334v. Ook Spinoza legt de nadruk op de samenhang van oorzaak en werking (Ethica, Deel I, axioma's 3–5).
[2] C. W. Opzoomer, Losse Bladen, II, 320.
[3] C. W. Opzoomer, Losse Bladen, II, 422.

aan de hand der geschiedenis, de steeds ontwikkelende macht des geestes en der zedelijkheid erkennen, en met vertrouwen de tijd verbeiden, dat de geest, de kluisters der zinnelijkheid afwerpende, eenmaal als koning heersen zal te midden van de schepping?[1]

Uit bovengenoemd citaat blijkt ook, waaraan men zijn optimisme ontleende: aan de toenemende macht van de geest. De zonde wordt in dit denken gezien als de zinnelijkheid, als het *nog*-niet goede, bestemd om te verdwijnen. „De zonde bestaat in de heerschappij van het vlees over de geest".[2] Zondigen doet die mens, „qui vitae animalis non vero spiritus imperio obtemperans a Deo avertitur".[3] Maar als de zonde in de zinnelijkheid bestaat, hoe is dit dan te rijmen met een monistische wereldbeschouwing, waar toch een dualisme van stof en geest niet past? Scholten wil dit ook niet en dit blijkt bij voorbeeld hieruit, dat hij met nadruk leert, dat de gehele mens na de dood voortleeft en niet alleen de ziel.[4] Scholten heeft de moeilijkheid ook zeer goed gevoeld en hij beijvert zich dan ook te verklaren, dat het vlees op zich zelf beschouwd niet zondig is.[5] Het „character peccati" bestaat in het gehoorzamen van de desideria naturae animalis.[6] Het is het vlees eigen alleen voor het eigen levensonderhoud te zorgen en zo ziet Scholten in de *zelfzucht* het eigenlijke wezen der zonde.[7] Zelfzucht kan men m.i. echter moeilijk louter zinnelijk of negatief noemen. Op grond van zijn monistisch uitgangspunt en in een zekere verwantschap met Spinoza, de Scholastiek en de antieke wijsbegeerte haast Scholten zich nl. het negatief karakter van de zonde te beklemtonen: „De zonde is een ens negativum, een niet-zijn".[8] Toch is dit een gedachte, die veel vaker in de dogmatiek voorkomt en niet zonder meer „modern" genoemd kan worden.[9] Doch Scholten plaatst deze opvatting in een evolutionistisch schema en spreekt van de zonde als het *nog*-niet goede.[10] Daarbij is de zonde een volkomen natuurlijk[11], noodzakelijk en tijdelijk[12] verschijnsel. Noodzakelijk, „want zal de geest zich ontwikkelen en machtig worden, dan moet hij in de strijd met het vlees en met de wereld, waarin het zinnelijk leven heerschappij voert geoefend en

---

[1] VW., 329; vgl. ook LdHK, II, 40v. [2] LdHK, II, 68. [3] Dogm. Init., 155.
[4] VW., 394. Dogm. Init., 261vv. LdHK II, 378.
[5] Dogm. Init., 156, vgl. ook VW., 391, waar wij wel waardering voor de „zinnen" aantreffen.
[6] Dogm. Init., 157. [7] Dogm. Init., 158v.
[8] VW., 181vv, 364; LdHK, II, 421vv, Dogm. Init., 159.
[9] Zelfs Brillenburg Wurth stemt er mee in, a.w. 164. Vgl. ook Barth e.a.
[10] VW., 364. [11] LdHK, II, 42vv, 577. VW 359.
[12] LdHK, II 95, 399; Dogm. Init., 164; Gesch., 392, 108; VW 359vv.

gevormd worden".[1] „Deugd komt door strijd tot stand".[2] De zonde vindt zijn grond in de noodzakelijke ontwikkeling van het menselijk geslacht, omdat de mens als zinnelijk wezen de macht van de zinnelijke natuur niet ineens te boven kan komen.[3] Dit is tegelijk ook de theodicee. Evenmin als het met Gods heiligheid strijdt dat er planten en dieren zijn, die niet zedelijk kunnen leven, strijdt hiermee het bestaan van wezens, die ofschoon tot zedelijkheid bestemd in de nog onontwikkelde natuurstaat *nog* niet zedelijk leven.[4] De zonde heeft ook slechts een tijdelijk karakter.[5] „Eens moet de tegenstand der zonde wijken voor de macht der waarheid".[6] Aan deze zegepraal van het goede zullen alle mensen deel hebben, zodat de eindtoestand een „*apokatastasis pantoon*" is, God alles in allen.[7] Daar echter de mens op het ogenblik van zijn sterven de volmaaktheid niet heeft bereikt, postuleert Scholten de mogelijkheid van bekering en voortzetting van de geestelijke ontwikkeling in een volgend leven.[8] Deze leer van de apokatastasis is geen ondergeschikt punt in Scholten's theologie, maar een noodzakelijk en consequent gevolg van zijn monistische en optimistische levensbeschouwing.[9]

De zonde wordt volgens Scholten wel door God veroordeeld[10], maar de mens niet als schuld toegerekend.[11] Gods veroordeling van de zonde geschiedt vooral door het sterven van Jezus.[12] Schuld als debitum, als iets aan God verschuldigd zijn, hoort echter volgens Scholten niet thuis in het evangelie: het is een wettisch standpunt.[13] Hij kent wel de schuld in de zin van fout (zie ook aantekening 11).

De grote moeilijkheid voor ieder monistisch stelsel is het bestaan van de zonde of het kwaad te rijmen met de alwerkzaamheid Gods. Zoals boven bleek, lost Scholten het vraagstuk zo op, dat hij een wederherstelling aller dingen leert, een eindtoestand, waarin het kwaad zal zijn verdwenen en waarin God alles in allen is. Van ver-

---

[1] LdHK, II 44. [2] VW., 175. [3] Gesch., 108; LdHK, II, 40.

[4] VW., 363v; Gesch. 392, vgl. ook Dogm. Init. 123, LdHK II 579v.

[5] LdHK II 42. [6] LdHK II 100, 38vv.

[7] LdHK I 418, II 90vv, 585vv, 603. VW 280vv. Dogm. Init. 269v. Disquisitio de Dei erga hominem amore, principe religionis Christianae loco, Diss. Utrecht, 1836, p. 37v (*afk. de Dei amore*).

[8] LdHK II, 585. Vgl. ook de Dei amore, 38.

[9] Reeds in zijn eerste theologische werk, zijn dissertatie over de liefde pleitte Scholten reeds voor de apokatastasis (de Dei amore, 37v).

[10] VW., 208vv, Gesch. 389vv, Dogm. Init. 206v.

[11] LdHK II, 46, 556. VW. 217v, 224vv. In LdHK 423v spreekt Scholten wel van schuld tegelijk met het elders niet gehuldigde infralapsarisme. Waarschijnlijk vat Scholten hier de schuld als fout op. Die vorm van schuld kent hij wel (LdHK, II, 554vv, VW, 217v).

[12] Dogm. Init., 206v. [13] LdHK II, 46, 556. VW. 224.

schillende kanten is hierop kritiek uitgeoefend. „Het is niet de quaestie of de zonde zal ophouden, maar hoe zij kan bestaan. Deze quaestie wordt niet opgelost door de bewering van hare toekomstige vernietiging".[1]

Scholten heeft dit zelf ook zo gevoeld en daarom wijst hij er verder op, dat deugd zonder strijd niet tot stand kan komen en dat het noodzakelijk is, dat de geest in de strijd met de zinnelijkheid wordt geoefend. Ook Jezus kende deze strijd.[2] De zondige mens past dan ook volkomen in dit evolutionistische schema, waarin kennelijk de geleidelijke, continue ontwikkeling (onuitgesproken) als een op zich zelf al waardevol goed verschijnt. „Is de mens, die zondigt, in wie met de kennis van het goede ook de bewustheid van de zonde ontwaakt als de geboortewee voor een hogere toestand dan misplaatst in een wereldorde, *die nergens sprongen kent?*[3] (Curs. van mij).

Toch blijven er nog moeilijkheden. God is immers, volgens Scholten, „immanent in iedere werking".[4] Bewerkt God de zonde dan niet? Is Hij niet auteur of zelfs voltrekker der zonde? Pierson acht dan ook de apokatastasis een onvoldoende theodicee. Al is het dan ook maar tijdelijk, God heeft de zonde dan toch maar gewild. „Slecht te zijn, wijsgeer! weet gij, wat het zegt? En dat nameloos wee zou mijn Vader, mijn almachtige Vader één ogenblik voor mij gewild hebben?"[5]

Scholten heeft dit stellig ook aangevoeld. Om uit de moeilijkheid te geraken stelt hij nu, dat God oorspronkelijk alleen in de (an)organische *natuur* werkt en pas in de volkomen eindtoestand alles in allen is; in kiem heeft de mens het volkomen goede al in zich, maar hij moet nog door lijden en strijden gelouterd worden en „dan werkt God niet meer, gelijk vroeger op deze aarde, enkel physisch..., maar ook geestelijk, en het woord wordt waarheid, dat op de voltooide aarde God niet slechts in alle mensen zijn zal, gelijk Hij in alle dingen is en werkt, maar in allen alles zijn zal, d.i. niet slechts natuurkracht, maar ook geest".[6]

Maar wordt hier het monistische schema niet doorbroken? Het blijkt dus, dat er in de aanvang der mensheidgeschiedenis een terrein bestaat, waar God niet, of althans onvolkomen, werkt, t.w. het terrein des geestes. Bij zorgvuldige lectuur van Scholten's werken,

---

[1] Chantepie de la Saussaye, Beoordeling, 293. [2] LdHK II, 578.
[3] LdHK II, 579, vgl. VW, 363. [4] VW. 335.
[5] A. Pierson, Gods wondermacht en het geestelijk leven, p. 76.
[6] Gesch. 393; LdHK II, 575vv.

blijkt, dat hij ook hierop het antwoord niet schuldig blijft. God is wel immanent aan alle dingen en processen, maar dan als werkzame kracht, niet als eigenlijke voltrekker van de handeling. Hij illustreert dit met het voorbeeld, dat God toch ook niet eet of slaapt. Maar wel openbaart God zich „in de *kracht*, die ons doet gaan, eten en drinken, maar wie zou daaruit afleiden, dat God op eminente wijze hetzelfde doet?"[1] (curs. van mij). Het spreekt vanzelf, dat er ondanks dat nog vele moeilijkheden blijven. Wel mag het ons duidelijk zijn, dat Scholten met grote scherpzinnigheid naar het antwoord heeft gezocht.

Na het bovenstaande kunnen wij over de ontwikkelingsgedachte bij Scholten kort zijn. Wij zullen er trouwens bij het vrijheidsbegrip nog een ogenblik bij stil staan. Wij hebben gezien, dat Scholten een ontwikkeling voorstaat, waarbij de mens door veel strijd, met vallen en opstaan, vanuit het bloot zinnelijke natuurstadium, via een toenemende macht des geestes, komt tot het stadium, dat hij volkomen leeft uit de geest. Wat hij in aanleg reeds bij het begin was, is hij dan metterdaad.[2] Scholten werkt graag zoals wij zien met de Aristotelisch-Thomistische actus- en potentia-leer.[3]

De vraag rijst nu: waar haalt de mens voor zijn geest de kracht vandaan om de zinnelijkheid te bestrijden. Het antwoord moet luiden: in de gemeenschap met *Christus*. Wij komen zo als vanzelf op de

Christologie

Wie komend van een later stadium van het modernisme, de christologie van Scholten bestudeert, wordt als vanzelf getroffen door de conservatieve inslag. Christus heeft voor Scholten nog een zeer grote, ja, in de periode, die wij behandelen, beslissende betekenis. Wat dit punt aangaat, lijkt Scholten meer op een „Vermittlungstheoloog"[4], die een verzoenend standpunt inneemt tussen rede en openbaring, dan op de latere voluit „moderne" theologen, voor wie voor de christologie, hoe ook uit- of aangekleed, geen plaats meer is.[5] Toch is Scholten niet „orthodox" in de Dordtse zin van

---

[1] VW. 338. [2] Gesch. 393; LdHK II, 575.

[3] VW. 96, LdHK I 389, 323, II 604, 680. Ook in de leer van de verlossing werkt hij hiermee LdHK I 412, 416, II 156.

[4] Scholten wil zichzelf ook als „Vermittlungstheoloog" beschouwd zien (LdHK, I, 12). Hij wil opkomen voor een niet verstard orthodox christendom, Oratio de vitando in Jesu Christi historia interpretanda docetismo,... Utrecht, 1840, p. 6vv (*afk. de vit. doc.*).

[5] Ph. R. Hugenholtz, De Christologie en de huidige godsdienstwetenschap, Theol. Tijdschrift, 1881, p. 30–52.

het woord, hoe zeer hij zich ook beijvert om de Dordtse vaderen in bescherming te nemen. Verschillende klassieke kerndogma's worden door hem aan een kritiek onderworpen. Wij kunnen zeggen, dat deze kritiek zich door twee karakteristika kenmerkt:

1. Scholten wil niet verder gaan dan de exegese van de Bijbel hem veroorlooft. De ontwikkeling van het dogma in de latere kerkgeschiedenis maakt hij op de meeste punten niet meer mee: „Ik voor mij kan van de leer des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes niets anders en niets meer leren, dan hetgeen de schrijvers van het N.T. hebben medegedeeld".[1]

2. Hij ziet af van lege speculaties over de naturenleer van Christus. Hij legt de volle nadruk op het menselijke in Christus en zijn betekenis voor ons. Het verlossend, reinigend en bevrijdend karakter van Christus wordt sterk geaccentueerd, waartegenover een zuiver objectieve verzoeningsleer wordt afgewezen. In vele opzichten doet Scholten dan ook denken aan de ontwikkeling van de theologie van de laatste tijd, waarin ook het „existentiele" karakter van de verhouding van Christus en de gelovigen wordt benadrukt. Ofschoon Scholten dit woord niet gebruikt, mogen wij toch zeggen, dat Christus voor hem een uitsluitend „existentiele" betekenis heeft. De invloed van Schleiermacher, die al expressis verbis over deze existentiele verhouding sprak, is hier duidelijk merkbaar. Elders[2] doet Scholten aan Bultmann denken, wanneer hij zegt, dat het in de historische feiten gaat om het „kerugma".

De meeste onderzoekers nemen zijn christologie niet au serieux; het zouden formules zijn, vreemd aan zijn eigenlijke denkbeelden.[3] Velen interpreteren Scholten in Hegeliaanse zin. De dogmata zouden dan slechts voorstellingen zijn, waarin de eigenlijke, wijsgerige waarheid schuil ging.[4] Dit is echter beslist onjuist. Bij Hegel c.s. worden de dogma's in hun „orthodoxe" gestalte overgenomen om dan later tegen de eigenlijke filosofische waarheid ingeruild te worden, ofschoon zij als voorstelling blijven bestaan. Scholten daarentegen becritiseert de dogma's, maar wat overblijft is voor hem dan ook voluit de waarheid en behoeft niet meer te wijken voor een filosofisch begrip.[5]

---

[1] Opz. beoord., Utrecht, 1846, p. 71. [2] Dogm. Init., 23v.

[3] K. H. Roessingh, a.w., 131.

[4] H. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek, 3e druk, Kampen, 1918, blz. 485. J. Reitsma en J. Lindeboom, Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden, Den Haag, 1949, blz. 472.

[5] Vgl. ook voor het verschil tussen Scholten en de Hegelse dogmatici: Brillenburg-Wurth, a.w., blz. 52.

In de christologie van Scholten valt de volle nadruk op de gemeenschap met Christus, de overwinnende kracht van zijn geest. Wij worden in deze gemeenschap gereinigd en slechts zo zijn wij in staat de kracht van onze zinnelijkheid te breken en de ware God te leren kennen. Wel is het zo, dat Christus de in potentie al aanwezige, doch sluimerende krachten wekt. Hij brengt geen totaal nieuwe mens.[1]

Slechts in de gemeenschap met Christus leren wij God kennen.[2] Dat komt, omdat de mens zonder een rein hart niet tot kennis van Gods zedelijke eigenschappen in staat is[3], zodat wij eerst zedelijk door Christus gereinigd moeten worden, willen wij God werkelijk kennen. Uit een en ander volgt, dat alleen Christus, de zondeloze, zedelijk reine, God werkelijk kent.[4] Jezus is dan ook de perfectus doctor".[5] Als de filosoof Christus niet kent, dan mist hij niet alleen de belangrijkste bladzijde uit het boek der kennis, maar ook het vermogen om het boek te lezen. Want ons verduisterd oog moet door Christus genezen worden, willen wij werkelijk God kennen (vgl. Brunner).[6]

Wij hebben al gezien, dat Christus meer was dan alleen maar leraar. Scholten wijst hier voortdurend op. Hij is de auctor religionis[7], het grote voorbeeld en als zodanig de weg tot God.[8] Ja, hij is de volmaakte openbaring van de religie, de religionis summa patefactio.[9] Het hoogste in deze religie van Jezus is de liefde tot God en de naaste.[10] Zoals de zelfzucht het wezen der zonde is, is de zelfverloochening het eigenlijke in de godsdienst.[11] Wij hebben boven al gezien, hoe wij door Christus gereinigd moeten worden. Hij brengt de *verzoening* tussen mens en God tot stand. Wij zullen hier een ogenblik bij stilstaan.

De objectieve verzoeningsleer, waarbij een toornend God door een bloedig offer moest worden bevredigd wijst Scholten af. Geen plaatsvervangende genoegdoening van Christus![12] Wij zagen ook al

---

[1] LdHK, I, 210. [2] Gesch., 413.
[3] Opz. beoord., 1846, p. 40. Vgl. ook LdHK, I, 217.
[4] Opz. beoord., blz. 159–176. [5] Dogm. Init., 172.
[6] Dogm. Init. 100. Vgl. ook E. Brunner, die zegt, dat de scheppingsopenbaring slechts voor hem zichtbaar is, „dem durch Christus der Star gestochen ist", Natur und Gnade, 2e Aufl., Tübingen 1935, blz. 14.
[7] Dogm. Init., 173. [8] Dogm. Init., 172. [9] Dogm. Init., 171, 173, 196, 102.
[10] Dogm. Init., 177. [11] Dogm. Init., 177, VW., 175vv.
[12] LdHK, I 411vv, Dogm. Init., 232. Ook tegenwoordig heeft men weer opnieuw ontdekt, dat de bijbel eigenlijk niet leert, dat God verzoend *wordt*. Scholten maakt hier zeer terecht bezwaar tegen (LdHK, I, 413, Dogm. Init. 229). Er is echter ook een „objectieve" verzoeningsleer mogelijk, waarbij God geheel en al subject blijft. Deze komt bij Scholten niet ter sprake.

eerder, dat er van menselijke schuld, in de zin van aan God iets verschuldigd zijn geen sprake is. Welke betekenis heeft Christus leven en sterven als verzoening dan? In de eerste plaats wijst Scholten op het openbaringskarakter van Christus sterven. Door de dood van Christus heeft God getoond, dat de zonde niet te verontschuldigen is. De zonde is daardoor veroordeeld.[1] Door zijn dood, die niet los te denken is van heel Christus leven, heeft Jezus getoond, dat de kracht van de „natura moralis" sterker is dan het „studium vitae terrestris".[2] Verder denkt Scholten in dynamische categorieën: zo kan hij zeggen, dat hij door zijn morele kracht (zijn „vis moralis") de dood heeft overwonnen.[3]

In zekere zin brengt Christus toch door zijn offer aan God genoegdoening: Hij brengt namelijk het offer van de volkomen gehoorzaamheid, die God van de mensen vraagt. De mens is echter niet in staat die te geven, maar Christus heeft dit gedaan en zijn dood is het hoogste offer van zijn aan God gewijd leven. De mens krijgt door het geloof, door de gemeenschap met Christus deel aan dit offer, aan deze gehoorzaamheid en daardoor aan de satisfactie.[4] Deze mystieke, „existentiele" gemeenschap heeft dus betrekking tot de méns Jezus. Het is immers een offer van de mens, niet van God.

Dit alles is verder geen *forensische* rechtvaardiging, maar in gemeenschap met Christus is diens gerechtigheid in beginsel (potentie) eigendom van de gelovige.[5] „Hier geldt dus in Gods schatting de *potentia* voor de *actus*, het beginsel voor de daad".[6] God ziet ons aan zoals wij door de „efficacitas" van de spiritus Christi *zullen worden*.[7] God kan ons niet beminnen, als niet in de morele kiem de „futura perfectio" van de mens wordt aanschouwd.[8] Met recht mag men dus zeggen, dat bij Scholten – geheel in tegenstelling tot de meer Lutherse Kohlbrügge – eigenlijk niet de zondaar en goddeloze gerechtvaardigd wordt, maar de *toekomstige* heilige. Wij dienen echter te bedenken, dat dit bij vele ook z.g. „rechtzinnige" theologen het geval is, zodat het geheel overziende, de christologie van Scholten – evenals trouwens de gehele theologie – meer de indruk maakt van een poging zoveel als maar mogelijk is van het oude leerstelsel te behouden dan zoveel mogelijk af te breken. Soms doet Scholten wel aan *Ritschl* denken, wanneer hij de betekenis van het offer van

---

[1] Dogm. Init., 206v. [2] Dogm. Init., 206v. [3] Dogm. Init., 215, 229, 78.
[4] Dogm. Init., 207, 221, 236v, vgl. ook LdHK, I 412.
[5] LdHK, II, 442.
[6] LdHK, II 510. Vgl. ook hetzelfde werk blz. 79vv.
[7] Dogm. Init., 214. [8] Dogm. Init., 237.

Christus ziet in de uitdelging van het schuld*gevoel* van de Christen.[1] Scholten ziet in dit schuldgevoel een wetticisme[2], dat hij echter als een noodzakelijk stadium ziet.[3] De grond der rechtvaardiging legt Scholten in God zelf, want Hij vormt de mens d.m.v. Christus tot een zedelijk volmaakt wezen. Zo kan hij zeggen, dat de rechtvaardiging volgt op het geloof, maar dat van Gods kant de eeuwige rechtvaardiging aan alle menselijke handelen vooraf gaat.[4]
Hebben wij ons tot nu toe om een oude indeling te gebruiken, bezig gehouden met *het werk* van Christus, wij willen thans Scholten's leer van *de persoon* van Christus in ogenschouw nemen. Wij kwamen boven zijn zondeloosheid al tegen.[5] Christus is voor Scholten de *ware mens*, het beeld Gods, niet alleen in potentia, maar ook in actu. Hij openbaart de „nativa integritas" en sublimitas van de „natura humana".[6] Jezus heeft zich echter nooit geïdentificeerd met God zelf. De naam Theos in absolute zin komt alleen de Vader toe.[7] Jezus heeft zich nooit God genoemd, wel liet hij zich door Thomas Theos, d.i. Elohim noemen, daarbij het Hebreeuwse spraakgebruik volgend.[8] Uit dit alles blijkt dat Scholten aan Jezus de goddelijkheid niet wil ontzeggen. Er is in Christus een „naturae divinae et humanae arctissima coniunctio".[9] Doch „die ware éénheid van het goddelijke en het menselijke staat in Christus ... ... in verband met de bestemming van het ganse menselijke geslacht".[10] Elke gedachte van een praeexistentie van Christus wijst Scholten in zijn latere werken af.[11] De goddelijkheid van Christus is geen bovenmenselijkheid.[12] Er is nu eenmaal een verwantschap tussen God en mens, die in Christus (slechts) openbaar wordt.[13] Christus is dan ook niet bovennatuurlijk voortgebracht.[14]

Toch beijvert Scholten zich om de bijzondere positie van Christus te accentueren. Wel zullen zijn volgelingen deel krijgen aan wat hij

---

[1] LdHK, II, 48. [2] LdHK, II, 46.
[3] LdHK, II, 49. De noodzakelijkheid van een wettisch stadium voor het geloof in Christus leert ook Brunner, vgl. H. G. Hubbeling, Natuur en genade bij Emil Brunner, Diss. Groningen, 1956, blz. 33vv.
[4] Dogm. Init., 213. [5] Vgl. ook nog Dogm. Init., 174.
[6] Dogm. Init., 180v, 199v, LdHK II, 395. [7] Dogm. Init., 190.
[8] Dogm. Init., 192, vgl. dit ook met het vrijzinnig antwoord op Fundamenten en Perspectieven m.b.t. de christologie.
[9] Dogm. Init., 198. Christus was de naturae divinae socius, Orat. de vit. doc., 13v; Dogm. Init. 180v.
[10] LdHK II, 395, vgl. ook p. 372.
[11] LdHK II, 67, Dogm. Init., 187. Oorspronkelijk had Scholten dit in navolging van de Groningers *wel* geleerd, de Dei amore, 82vv, 91v; or. de vit. doc., 18.
[12] Vgl. Roessingh, a.w., 144.
[13] Dogm. Init., 60v, 117, 145, LdHK I 208. [14] VW., 197.

heeft volbracht[1], doch „wat Christus van zich zelven is, moet de gemeente *door* hem *in hare mate* worden".[2] In hare mate, er blijft dus verschil tussen Christus en ons, terwijl Christus een bemiddelende functie inneemt. Zo zet Scholten ook naast elkaar: Christus is „de" hogepriester, „de" zoon, wij zijn priesters en zonen; Hij is van boven („anothen"), wij moeten „anothen" geboren worden. Hij is het hoofd, wij de leden; hij de redder, wij de geredden enz., i.e.w. Christus is van nature eigen, wat wij slechts in gemeenschap met Hem verkrijgen, terwijl Hij de „auctor" is.[3]
Vragen wij nu met een moderne vraagstelling, of Scholten de *éénmaligheid van Christus* leert, dan blijkt deze vraag moeilijk te beantwoorden. Aan de ene kant is dit stellig niet het geval. Wel zijn in Christus de goddelijke en menselijke natuur zeer innig met elkaar verbonden, doch dit is geen bijzondere wonderbaarlijke vereniging. Zij geschiedt immers op grond van de algemene verwantschap van God en mens. Christus is alleen maar een exempel van wat principieel voor ieder mens toegankelijk is.

Aan de andere kant neemt Christus wel een bijzondere, éénmalige positie in. Hij is de éérste onder velen[4], maar dit eerste krijgt bij Scholten een sterk accent, niet zo zeer in ontologische als wel in functionele (wil men „heilshistorische") zin. Hij is niet alleen de eerste in de getalsmatige zin van het woord, maar ook qualitatief. Christus verschilt van ons niet alleen „in gradu", maar ook „in specie". Scholten komt op voor de „singularitas Christi".[5] Bovendien verkrijgen wij ons heil ook alleen door middel van Christus en blijven van hem afhankelijk. Aan de andere kant is het wel duidelijk, dat de plaats van de Christologie in het geheel der dogmatiek niet centraal is. Evenals Christus zelf neemt de christologie een bemiddelende, dienende functie in. Hij dient (slechts) er toe om de mens bij God te brengen. Reeds in zijn dissertatie die nog geheel in „Groningse" sfeer geschreven is, is de positie van Christus van deze aard. Hij geldt hier als het zekerste bewijs en onderpand van Gods liefde.[6] Doch ook bij vele „orthodoxe" theologen is deze onderschikking van de christologie kenmerkend (vgl. Van Ruler!). Barth en de orthodoxie vallen nu eenmaal niet samen!

Concluderend meen ik te mogen vaststellen, dat Scholten geen

---

[1] Dogm. Init., 208vv; LdHK II, 80. [2] LdHK II, 395, vgl. p. 372.
[3] Dogm. Init., 201. [4] Or. de vit. doc., 15.
[5] Or. de vit. doc., 26 met beroep op Ullmann, die de Einzigkeit Christi leerde. Vgl. ook LdHK II, p. 372.
[6] De Dei amore, 61vv.

ontologische, in de natuur van Christus gefundeerde éénmaligheid kent, maar wel een functionele, heilshistorische.

Een in de dagen van Scholten veel omstreden probleem was de vraag naar de mogelijkheid van het *wonder*. Het spreekt vanzelf, dat er in het monistische systeem van Scholten geen plaats kan zijn voor een wonderdadig ingrijpen van God. Deze kan de natuurwetten niet verbreken zonder met zich zelf in strijd te komen.[1] Het geloof kan ook niet bouwen op verrichte wonderen. Dan zou het slechts een autoriteitsgeloof zijn.[2] Hier treedt Scholten in de voetsporen van Spinoza, volgens wie het geloof ook niet op wonderen kan steunen.[3]

Toch ontkent Scholten niet, dat Jezus daden verricht heeft, die het begrip van de mensen uit zijn dagen en ook nog dat van ons te boven gaan. Maar deze dienden slechts om de opmerkzaamheid op Jezus te vestigen. Zij waren slechts een „indicium", geen „fundamentum".[4] Bovendien: de wonderen van Jezus voor zover zij niet uit de bekende natuurwetten verklaard kunnen worden, gaan de natuurorde niet te boven.[5] Scholten erkent in de door ons behandelde periode – in navolging van Spinoza[6] – dus nog wel het verstand (voorlopig) te boven gaande verschijnselen. Zelfs de opstanding van Christus vindt zo – in tegenstelling tot Spinoza – een plaats in zijn theologie.[7] Ook de gelovigen verkrijgen door de gemeenschap met Christus deel aan de opstanding en aan het eeuwige leven, omdat Christus de dood overwonnen heeft.[8] Hij is ervan overtuigd, dat de mens door de zedelijke kracht, die in hem is, een nieuw lichaam verkrijgt. Christus heeft dit ook tot stand gebracht, waardoor hij de dood heeft overwonnen. Maar ook bij zijn volgelingen wordt dit nieuwe leven in de gemeenschap met Christus gewekt. Daardoor wordt er bewerkt, dat „per ipsam vim vitalem homini in Christi communione insitam, ex organismo praesenti novus isque perfectior exitistat".[9]

Later komt het Scholten steeds meer op de *geest* van Christus aan (vgl. ook Spinoza).[10] Dit vindt zijn oorzaak dan echter niet in een

---

[1] Dogm. Init., 73. [2] LdHK, I, 134vv. [3] Spinoza, Ep. 73. [4] Dogm. Init., 76
[5] Dogm. Init., 74.
[6] Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus (*afk. T. Th. P.*), Cap. VI, Ep. 75. De opstanding van Christus vat Spinoza in tegenstelling tot Scholten zuiver geestelijk (overdrachtelijk) op (Ep. 78).
[7] LdHK, I, p. XXIX. Dogm. Init., 76, 263.
[8] Zie aantekening 3 op blz. 16. [9] Dogm. Init., 266v; Gesch. 397.
[10] Ep. 43; T. Th. P., Cap. I, C. W. Mönnich, De verhouding van theologie en wijsbegeerte in het Tractatus Theol. Pol., Leiden, 1958, blz. 10vv, 16vv. (Med. v. h. Sp. huis XV).

immanente verdere doordenking van de door hem aangenomen christologische principes, maar in de steeds sterker wordende invloed van de meer critische scholen van de historisch-critische bijbelwetenschap. De opstanding van Christus wordt dan zielkundig verklaard. Zijn verschijningen zijn extatische visioenen van de discipelen. Wel openbaren zij nog steeds het feit, dat Jezus leeft.[1] Scholten blijft overigens vasthouden aan de historiciteit van Jezus[2], maar ook als dit door de historische kritiek zou worden geloochend, dan blijft nog de waarheid van het christendom als openbaring van een nieuwe goddelijke geest.[3] Daarom kan Scholten in zijn afscheidsrede zeggen: „Waarheid is het derhalve, wat Fichte schreef, dat, bijaldien, Jezus op aarde terugkeerde en een mensdom aantrof, dat met zijn geest en beginselen doortrokken was, maar zijn naam had vergeten, hij God zou danken, want hij zocht zijne eere niet".[4]

Nauw met de christologie samen hangt het vraagstuk van de verhouding *Woord-Geest*. Het is niet te verwonderen, dat in de theologie van Scholten alle nadruk op de pneumatische kant valt. De Schrift leert ons slechts wat het Christendom als historisch verschijnsel inhoudt; de waarheid wordt ons betuigd door het getuigenis des geestes: „De grond, waarop de Hervormde Kerk hare kennis bouwt van de christelijke godsdienst als *historisch feit*, kan uit de aard der zaak geen andere zijn dan het getuigenis der Schrift. De grond daarentegen, waarop zij de *waarheid der godsdienst* zelve bouwt en het Woord van God in de Schrift als de uitdrukking van hare eigen belijdenis erkent, is... gelegen in hetgeen God volgens de Schrift in *Jezus Christus* geopenbaard heeft met hetgeen Hij nog door Zijnen Geest openbaart aan de rede en geweten van de mens, wiens oog in de gemeenschap met *Christus*, voor de waarheid ontsloten werd".[5] Chantepie de la Saussaye reageert hierop critisch: „Volkomen waar. Doch hier rijzen twee vragen, waarop alles aan komt: waarin bestaat die gemeenschap? en hoe ontstaat zij? Volgens Prof. S. bestaat die gemeenschap in niets anders dan de dankbare erkenning, dat hetgeen wijzelven als ...alleen waren godsdienst erkend hebben, het eerst door Jezus van Nazareth volledig...is uitgesproken".[6] Het getuigenis van de Heilige Geest komt bij Scholten volgens Chantepie

---

[1] Het evangelie naar Johannes, Leiden, 1864, p. 344vv. Supranaturalisme in verband met Bijbel, Christendom en Protestantisme. Leiden, 1867, blz. 17, 26.

[2] LdHK, I, 265vv. Vgl. ook de laatste (schriftelijke) woorden, die wij van Scholten hebben: Symbool en werkelijkheid, Tijdspiegel 1884, p. 433vv.

[3] LdHK I, 266v. [4] Afscheidsrede, 1881, p. 25. [5] LdHK, I, 115v.

[6] Beoordeling, 46.

hierop neer: het is „de mens, die van de mens getuigt, aan de mens".[1]

Deze critiek gaat m.i. te ver. Zeker Scholten's redenering klinkt op het eerste gezicht „orthodoxer" dan zij bij nadere beschouwing blijkt te zijn. De pointe van Scholtens stelling is er echter op gericht los te komen van de historische bewijsvoering, zoals die in zijn dagen bij de z.g. bijbelse supra-naturalisten (Oud Liberalen) gangbaar was. Maar het is hem niet onverschillig, dat het *ideaal* der godsdienst in Christus historische werkelijkheid heeft gehad.[2] Chantepie meent, dat Scholten de historische basis verlaat en idealistisch laat vervluchtigen.[3] Dit gaat te ver. Zeker, wanneer Scholten spreekt over de gemeenschap met Christus, bedoelt hij niet de metafysische Godszoon van de Oud Kerkelijke dogmata. Het is de gemeenschap met de „goddelijke" mens Jezus Christus, wiens godsdienst, gehoorzaamheid en offer – de subjectieve kanten dus –, als beginsel de gelovigen wordt ingeplant.[4] Er is wel degelijk een „mystieke", „existentiele" relatie van de gelovige met Christus, maar het is „humaniteitsmystiek", gemeenschap met de *mens* Jezus, waarbij echter wel bedacht moet worden, dat de plaats, die Christus in het heilsplan Gods inneemt „einmalig" is.

Boeiend en actueel zijn ook de opmerkingen, die Scholten maakt over het probleem *geloof en geschiedenis* (*historie en heil*). Het gaat Scholten om het kerugma, niet om de feiten als zodanig. Dat Jezus geleefd heeft en na zijn dood aan de apostelen is verschenen zijn historische feiten. Dat hij echter de Zoon Gods is, licht der wereld, de „fons vitae divinae et veritatis", is „Kerugma", Woord Gods. Scholten loochent de feiten niet; het geloof is voor hem met de heilsfeiten verbonden, maar het bestaat niet in deze feiten. In dit alles mag Scholten m.i. als een voorloper van de door Bultmann gestelde problematiek beschouwd worden. Hij is hier zeer actueel.[5]

Determinisme

Voor het determinisme van Scholten, dat overigens geheel in zijn monistisch systeem past, worden als regel drie bronnen aangewezen: t.w. het Gereformeerd protestantisme met de daar gehuldigde praedestinatieleer, het Duitse spekulatieve idealisme, dat hier op Spinoza teruggaat en het natuurwetenschappelijk georiënteerde naturalisme. Dit laatste ziet de mens bepaald door zijn afkomst

---

[1] a.w., 50. Vgl. ook de critiek van B. Klein Wassink, Theol. en Prakt. 1948, 145vv.
[2] LdHK, I, 231. [3] Beoordeling, 128. [4] LdHK, I, 230vv.
[5] Dogm. Init. 23v.

(erfelijkheid) en omgeving. Het idealisme verstaat de mens als een schakel in de ontwikkeling van de Geest.

Het is een bewijs van Scholten's synthetische kracht, dat hij deze drie toch uiteenlopende bronnen tot een machtige stroom heeft weten te verenigen. Veelal meent men, dat Scholten de mens door de omstandigheden bepaald laat zijn en dat dus de als derde genoemde bron de grootste invloed op zijn denken gehad zou hebben. Dit is echter niet het geval. De uiterlijke omstandigheden zijn namelijk alle in Gods hand, zij zijn alle factoren in de opvoedingsgeschiedenis van de mensheid door God (zie Lessing en de Groningers!). De invloed van de eerste en tweede bron zijn het sterkst, maar Scholten heeft de Gereformeerde praedestinatieleer ontdaan van de leer der reprobatie, omdat hij de zalige eindtoestand van alle mensen leert, de z.g. apokatastasis pantoon.

Beslissend voor de bepaling van het menselijk handelen zijn niet de uiterlijke omstandigheden, maar de zedelijke toestand, waarin de mens zich bevindt.[1] God houdt de teugels in handen[2]; er is geen physieke noodwendigheid.[3]

Het determinisme van Scholten staat niet in tegenspraak met de vrijheidsopvatting van de mens (vgl. Spinoza).[4] „De vrijheid... is de toestand, waarin een wezen door niets, evenmin door uiterlijke oorzaken als door innerlijk gebrek, belemmerd wordt zijn aanleg te verwezenlijken en de drang zijner natuur op te volgen".[5] Vrijheid is voor Scholten leven overeenkomstig de eigen, d.i. door God geschapen natuur.[6] Maar daarom is vrijheid ook geen willekeur, maar leven overeenkomstig Gods gebod en in volstrekte afhankelijkheid van God. De gelovige kan „niet anders willen dan wat God wil, en gevoelt zich *vrij* in de nauwste gemeenschap met en in de volkomenste *afhankelijkheid* van God".[7] Daarom vallen vrijheid en noodzakelijkheid ook samen. Als de belemmeringen, die de natuur in de ontplooiing van haar wezen hinderen, uit de weg zijn geruimd, dan „wordt de *vrije* werkzaamheid tegelijk *noodzakelijk*. Dat de vogel onbelemmerd vliegen kan, is vrijheid, maar daar het vliegen in zijne natuur gegrond is, is het juist in de staat der vrijheid onmogelijk, dat hij nooit zou vliegen, en valt de vrijheid samen met de nood-

---

[1] LdHK, II, 537. [2] LdHK, II, 494v.

[3] Vgl. ook de bestrijding van Erasmus, a.w., 166vv: Er is geen physieke noodwendigheid. Vgl. ook a.w. II, 126, 538vv.

[4] Ethica I, def. 7; IV, prop. 66vv; Ep. 56, 58. [5] VW., 85.

[6] LdHK II, 531; vgl. ook Dogm. Init. 151, VW., 78, 88 (= materiële vrijheid).

[7] LdHK II, 536, vgl. ook II, 30, 106.

zakelijkheid. De dierlijke mens als zodanig is vrij, wanneer hij door geen uitwendige oorzaken belemmerd wordt om zijne lusten op te volgen, maar dat hij ze in *dien* bepaalde toestand des dierlijken levens opvolgt, geschiedt alweder met noodzakelijkheid".[1] Uit dit citaat blijkt nog weer eens duidelijk, dat „de" determinerende factor de zedelijke toestand van het individu is, de traptrede, die hij op de ladder der zedelijkheid heeft bereikt. In een bepaald stadium van zijn ontwikkeling kan de mens niet de gehele zedelijke wet volbrengen, maar door zijn geweten enz. vermaand, stijgt de mens steeds meer. Daarom staat de vrijheid niet aan het begin van de ontwikkeling, maar aan het eind.[2] Ook hier werkt Scholten met zijn actus-potentia leer. In aanleg is de mens direct al vrij, in werkelijkheid *nog* niet.[3]

Maar zal de critische lezer aan de hand van boven vermeld citaat 1 opmerken: Scholten kent blijkbaar ook aan de „dierlijke" mens nog vrijheid toe; hoe is dat te rijmen met wat hij elders zegt, dat de ware zedelijke vrijheid eerst in het eindstadium wordt bereikt? De vrijheid is echter niet voor ieder wezen hetzelfde. Scholten onderscheidt namelijk de materiële vrijheid van de formele. Wij hebben ons tot nu toe beziggehouden met de „libertas materialis", dat is die „toestand, waarin een wezen door niets verhinderd of belemmerd wordt om, wat volgens zijn aard, aanleg en bestemming is, te verwezenlijken".[4] „Intussen is op elk gebied de *vorm*, waarin de vrijheid zich openbaart, niet hetzelfde. De slinger is vrij, maar volgens de vorm der mechanische beweging; de boom is vrij, maar in de vorm van natuurdrift of instinkt. Bij de mens als redelijk wezen, is de vorm der vrijheid anders. Bij de mens, die boven het peil van het dierlijk leven zich ontwikkelde, neemt de vrijheid de vorm aan van *redelijk overleg* en ener daaruit voortvloeiende *keus*.[5] De formele vrijheid is voor de mens dus de z.g. kiesvrijheid. Zij is het resultaat van de zedelijke ontwikkeling; zij gaat niet – zoals Hoekstra meende, met wie Scholten in zijn geschrift over de „Vrije Wil" polemiseerde – aan de materiële vrijheid vooraf. Tenslotte is echter het onderscheid tussen beiden slechts van logische aard en vallen zij uiteindelijk samen.[6] Wanneer Scholten in het bovenstaande dus spreekt van de z.g. vrijheid van de dierlijke mens, dan bedoelt hij de vrijheid, die bij dat stadium behoort. Het is hier niet de formele vrijheid, maar

---

[1] VW. 85v, vgl. ook 175vv. [2] LdHK, II, 534.
[3] LdHK, II, 105, vgl., 534, 603v. [4] VW, 88. [5] VW, 88.
[6] VW, 86vv.

de materiële aan dat bepaalde stadium eigen. Het eigenlijke menszijn is hier nog niet bereikt.

Er zijn stadia op de ontwikkelingsweg. Welke kent Scholten? In hoofdzaak zijn het er drie: het dierlijke, zinnelijke stadium, het wettische stadium en het stadium der voltooide zedelijkheid. Enige verwantschap met de drie stadia van Kierkegaard kan hier niet worden ontkend (aesthetische, ethische en religieuze stadium).[1] In het eerste stadium volgt de mens de inblazingen van zijn driften, in het tweede volgt hij al de geboden Gods, die nu echter als een uiterlijke dwang beslag op hem leggen. In het laatste stadium is de mens zedelijk vrij. Hier is de zedelijkheid een tweede natuur geworden.[2] Dit laatste stadium bereiken alle mensen zoals wij al zagen; is het niet in dit leven, dan in een volgend. Dat de een echter éérder dan de ander de volmaaktheid bereikt is Gods vrijmachtige beschikking.[3]

Vatten wij Scholten's anthropologie samen:

De mens is door God geschapen met de bestemming eens als volmaakt zedelijk wezen zijn beelddrager te zijn. Dit wordt echter niet ineens bereikt, al is de latere volmaking al in kiem bij het begin aanwezig. Dan zal de mens ook de ware vrijheid verkregen hebben, waardoor hij in volkomen afhankelijkheid van God overeenkomstig zijn ware natuur kan leven. Hij zal dit stadium bereiken door de hulp van Jezus Christus, die de eerste ware beelddrager Gods is geweest en in wiens gemeenschap alle mensen eens van hun zonden bevrijd zullen zijn.

Kennisleer

Wij willen nu uitvoeriger nagaan, volgens welke methode Scholten tot zijn resultaten komt, m.a.w. wij willen zijn filosofische kennisleer onderzoeken. Want weliswaar stemmen bijbel en rede volgens Scholten naar hun hoofdzaken met elkaar overeen, maar de christelijke leer moet voor de rechtbank der rede bewezen worden. Daarom zullen wij ons hier bezig houden met de door Scholten aangevoerde filosofische argumenten.

Scholtens methode is al meermalen een voorwerp van onderzoek geweest en men heeft vaak in onzekerheid verkeerd, of Scholten een

---

[1] Kierkegaard, Vrees en beven. In de „Afsluitende onwetenschappelijke naschrift' wordt het religieuze stadium nog gesplitst in Relg. A en B.

[2] Gesch., 390. LdHK II, 533.

[3] VW, 370v. Pierson becritiseerde dergelijke uitspraken sterk: Scholten's monisme, Gids 1859, 768.

speculatief dan wel empirisch denker was. Chantepie de la Saussaye „had drie kwart van zijn beoordeling van Scholtens hoofdwerk gepubliceerd en hem daarbij voortdurend in de eerste zin uitgelegd, toen plotseling de „Vrije Wil" kwam verzekeren, dat de schrijver nooit anders dan volbloed empiricus had willen zijn."[1] Ook Pierson bestrijdt Scholten op dit punt. Tot zijn resultaten zou Scholten nooit gekomen zijn, wanneer hij werkelijk de empirische methode trouw gebleven was.[2] Bezien wij Scholten's opvattingen op dit punt eens nader: Inderdaad spreekt Scholten ogenschijnlijk ondubbelzinnig van zijn „empirisme": „,. . . , dat ik het vraagstuk van de vrije wil beschouw als behorende tot de psychologische anthropologie en dus de empirische methode voor de enige ware houd".[3] Dit geldt niet alleen voor de leer van de vrije wil, maar ook voor de Godsleer: „Ook in de theologie of de leer over God ken ik geene andere methode dan de empirische".[4]

Wij hebben echter in het voorgaande al herhaaldelijk gezien, dat dit empirisme door Scholten niet steeds gehandhaafd wordt. Ook in het volgende zullen wij spoedig zien, dat Scholten geregeld zijn toevlucht neemt tot speculatieve beschouwingen.

Het kan niet worden ontkend, dat Scholten de problematiek van de verhouding empirie en speculatie niet ten volle heeft gepeild. Wij zullen op dit punt dus kritiek moeten uitoefenen. Ter verontschuldiging van Scholten zij hier echter nog aangevoerd, dat in de eerste plaats dit vraagstuk buitengewoon moeilijk is, waarmee wij ook in de tegenwoordige tijd nog lang niet klaar zijn; en dat in de tweede plaats bij nauwkeuriger bestudering van Scholten's werken hij de problematiek beter doordacht blijkt te hebben dan vele van zijn critici hebben gemeend en tot slot moge nog aangevoerd worden, dat de tijd, waarin Scholten leefde gekenmerkt werd door een positivisme (empirisme), dat zelf veel te weinig doordrongen was van de speculatieve elementen, die het in zijn geestelijke bagage meevoerde.

Bij nadere bestudering van Scholten's werken blijkt ons, dat deze in het geheel niet zuiver „empirisch" te werk wil gaan. Hij wil *uitgaan* van de wel gestaafde feiten der ervaring en die dan laten *verwerken* door de rede. Hij kent dus een empirische basis en een specu-

---

[1] Roessingh, a.w., 126.
[2] Vgl. ook Brillenburg Wurth, a.w. 157.
[3] VW, 65. [4] VW, 66v.

latieve bovenbouw.[1] Scholten wil streven naar de hogere eenheid van idealisme en realisme.[2] Of in een aardig aan Baco ontleend beeld: „Het eenzijdige empirisme gelijkt op de mieren, die allerlei bijeenzamelen, zonder het tot een geheel te verwerken. Het dogmatisme doet als de spin, die, zonder stof van buiten te verzamelen haar web uit zichzelve uitspint. De ware wetenschap is aan de bij gelijk, die de elders verzamelde stof verwerkt".[3]

De rede verwerkt dus de door de ervaring aangeboden stof. Roessingh klaagt erover, dat Scholten niet precies aangeeft, hoe de rede dit doet: verbindend? redenerend? scheppend?.[4] Bij zorgvuldige bestudering blijkt Scholten daarop wel te antwoorden. Deze kiest dan voor een meer realistische kenleer: „De zaak komt hierop neer ..., dat de causaliteitswet niet *a priori* uit de menselijke geest geconstrueerd wordt, maar een objectieve wet is, die het empirisch waargenomene verbindt en door de rede erkend wordt".[5] „Het menselijk weten brengt niets voort, maar neemt tot zich. Het goddelijk weten schept".[6] De logica en causaliteit der wereld bestaan onafhankelijk van de mens.[7]

Het blijkt ons dus, dat Scholten *realist* is (dit woord is hier beter op zijn plaats dan „empirist") met betrekking tot de *ontologische vooronderstellingen* van zijn kenleer. Naar ons echter blijken zal is hij *speculatief* m.b.t. zijn *argumentatie*. Naar mijn mening vertoont hij nog de meeste verwantschap op dit punt met de Aristotelisch-Thomistische filosofie.

Alvorens Scholten op zijn weg te volgen, willen wij eerst voor ons zelf nagaan, wat wij onder empirisme enz. hebben te verstaan. Dan zijn wij beter in staat Scholten te „plaatsen". Wij kunnen natuurlijk slechts enkele aanwijzingen geven.

In het kort kan men zeggen, dat er vier wegen bewandeld worden in de (godsdienst)wijsgerige kenleer: het empirisme, het kriticisme, de speculatie en de (existentialistische) fenomenologie.

Het *empirisme* kiest zijn basis in de waarneming. De rede verwerkt hier deze gegevens door een directe samenvoeging en afleiding van de ervaringsgegevens. Het zorgt dan ervoor geen begrippen in te voeren, die niet in de ervaring voorhanden zijn. In dat geval spreken wij van *positivisme*. Gaat men toch verder, zoals bij voorbeeld in

---

[1] Gesch. 410, vgl. ook Supranaturalisme, (1867) p. 2; VW, 66; Materialisme, AkW (1860), p. 137; Crit. Standp. Opz., AkW (1860) 327vv; VW, 58.
[2] Gesch. 110, 327. [3] Gesch., 203. [4] Roessingh, a.w., 128.
[5] VW, 160. [6] VW, 355. [7] Strauss en de godsd., Tijdsp. (1874), 12v.

ons land Opzoomer, die vanuit het godsdienstig gevoel, dat in de mens aanwezig is, voortgaat tot het concluderen van het bestaan en de werkelijkheid Gods, dan is er sprake van empirisme in niet-positivistische zin. Het verschil met de bespiegelende wijsbegeerte bestaat dan m.i. hierin, dat men niet tot zijn conclusies komt op de weg van een loutere analyse van redelijke begrippen.

Het *criticisme* neemt eveneens zijn vertrekpunt in de ervaring, doch dan niet in de feiten als zodanig, maar in de zekere wetenschappelijke kennis daarvan. In deze wetenschappelijke kennis zoekt zij naar de niet in de ervaring gefundeerde transcendentale elementen, die deze kennis constitueren. Ook hier kan men de grenzen van de kennis verschillend stellen. Men kan zich houden aan de „wetenschappelijke" kennis en de vraag naar God niet stellen, maar men kan ook menen, dat de vraag naar God op een andere wijze en op een ander terrein beantwoord moet worden dan op het gebied van de „zuivere rede". De *fenomenologie* beschrijft de mens *in zijn situatie*. De mens is in deze situatie geworpen, maar tegelijk ontwerpt hij zijn eigen situatie. Het gaat er nu om in deze verhouding mens–situatie bepaalde wezensstructuren te ontdekken zonder deze bij voorbaat in de ervaring of de rede te funderen. Ook hier kunnen de grenzen verschillend gelegd worden al naar gelang men het door God gegeven appèl op de mens in deze situatie wel of niet opneemt.

In tegenstelling tot de drie vorige methoden kent het *speculatieve* denken geen grenzen aan het denken toe. Steeds wordt hier de vraag naar God of anders geformuleerd naar de laatste grond der dingen gesteld. Typerend voor dit denken is echter, dat het niet op de ervaring, maar op de rede steunt. De resultaten worden gevonden op de weg van een logische voortschrijding van het ene begrip naar het andere. Wel kan hier het uitgangspunt verschillend zijn. Leest men Spinoza of Hegel, dan wordt vanuit één (of enkele) begrippen het hele stelsel afgeleid. Ofschoon men het ook hier niet zonder concrete feiten kan stellen, spelen deze slechts een ondergeschikte rol. Maar ook hier kan men zijn vertrekpunt in de ervaring nemen. De rede vormt dan echter het wijsgerige systeem niet door verbinding en afleiding van de gevonden concrete feiten, doch deze dienen slechts om de bij de rede al (in potentie) aanwezige begrippen wakker te roepen. De feiten zijn dan slechts aanleiding en aansporing voor de zelfstandige activiteit van de rede.

Het spreekt vanzelf, dat deze methoden slechts zelden geheel

zuiver gehanteerd worden en dat het bovenstaande wel een heel summier overzicht is. Bij de beantwoording van de vraag, of iemands methode empirisch of speculatief is, speelt het eigen standpunt van de onderzoeker een grote rol. Een zuivere positivist zal bijv. vinden, dat het denken van Opzoomer vol speculatieve elementen is. Evenneens zal de kriticist, die niet verder wil gaan dan de z.g. „wetenschappelijke" kennis, Kants Godsbeschouwing speculatief noemen. Aan de andere kant is het mogelijk, dat een zuiver speculatief denker van de tweede soort, die dus zijn vertrekpunt in de ervaring neemt, meent, dat zijn denken staat op empirische basis. Dit laatste is nu m.i. bij Scholten het geval. Doch naar mijn mening is niet het vertrekpunt van iemands leer van beslissende betekenis voor de vraag, of wij hem speculatief dan wel empirisch zullen noemen, maar datgene waaraan hij de beslissende *kracht* toekent in zijn *argumentatie.* Zo is Opzoomer empirist, omdat bij hem het godsdienstig *gevoel* in de mens beslist over de vraag naar het bestaan van God; maar bij Scholten is geen menselijke ervaring van welke aard dan ook beslissend, maar de kracht, die hij aan een bepaald *begrip* toekent. Zijn methode is dus speculatief.

Wij dienen echter te bedenken, dat men in Scholten's dagen ook in het z.g. empirisme veel speculatieve elementen opnam. Zonder veel schroom meende men namelijk, dat begrippen als oorzaak, causaliteit, éénheid, substantie enz. gewoon in de ervaring voorhanden waren. Nòch het scepticisme van Hume, nòch het kriticisme van Kant waren in staat hier corrigerend te werken. Tegenwoordig is men veel voorzichtiger. In de natuurwetenschappen bij voorbeeld, schijnt men het begrip „oorzaak" niet meer te willen gebruiken. Men wil zich daar streng houden aan de z.g. „Protolollaussagen"; dat zijn die uitspraken, die het voorkomen van bepaalde fenomenen vaststellen.[1] Het causale denken wijkt voor het functionele. Vele methodologen willen dan ook alleen maar spreken van bepaalde (noodzakelijke) voorwaarden, niet meer van oorzaken.[2] Men zegt dus wel $p \rightarrow q$, d.w.z.: als p, dan q; maar niet meer: p is de oorzaak van q.

Wij willen nu achtereenvolgens nagaan volgens welke methode Scholten komt tot zijn leer omtrent God, vrijheid, ontwikkeling, apokatastasis en onsterfelijkheid.

De grondslag voor zijn Godsleer in het boek „De Vrije Wil" is het

[1] I. M. Bochenski, Die zeitgenössischen Denkmethoden (1954), 105.
[2] I. M. Bochenski, a.w., 114.

oorzakelijkheidsbewijs, dat bij Scholten in een duidelijk speculatieve vorm wordt voorgedragen:
„Het begrip van God in zijn algemeenheid is het begrip van absolute oorzakelijkheid. De verschijnselen der wereld op het gebied van natuur en geschiedenis wijzen op een gemeenschappelijke grond of algemene oorzaak. Die oorzaak moet eene laatste en voldoende oorzaak (causa sufficiens) zijn, eene oorzaak, welke niet gelijk de eindige oorzaken ... ... zelve veroorzaakt is. Eene oorzaak, die zelve veroorzaakt werd, zou eigenlijk geene *oor*zaak (*ur*-sache) zijn. Het begrip van oorzaak, waarop de ervaring wijst, brengt mede, oorzaak te denken als eerste en dus enige oorzaak".[1] Dit bewijs als geheel steunt op speculatieve gronden. Want Scholten komt tot zijn conclusie door een analyse van het *begrip* oorzaak, dat als *ur*-sache alleen als eerste en enige zaak werkelijk „oerzaak" kan zijn. In dit samenvallen van oorzaak en substantie evenals in de bewering, dat in eigenlijke zin slechts God oorzaak genoemd kan worden herkennen wij duidelijk de invloed van Spinoza.

Steunend op dit begrip van God als de absolute (ook al een speculatief begrip) oorzakelijkheid komt Scholten langs deductieve weg tot de andere eigenschappen Gods. Wij kunnen daarvan geen uitvoerig exposé geven en volstaan met een enkele illustratie: „Uit het algemene begrip van oorzakelijkheid volgt rechtstreeks het begrip der goddelijke almacht. Veroorzaakt de hoogste oorzaak alles wat werkelijk bestaat, dan is er geen macht boven of buiten haar, dan is God almachtig".[2]

De menselijke vrijheid en de vrije wil, die Scholten z.g. volgens empirische weg wil vinden, worden in werkelijkheid vanuit het *begrip* vrijheid afgeleid: „Er bestaat, volgens de ervaring, voor ieder wezen in de schepping een toestand, waarin het door uit- noch inwendige oorzaken verhinderd of belemmerd wordt zich te ontwikkelen of werkzaam te zijn, zoals dit met zijn aanleg en zijn bestemming overeenkomt. Dit onbelemmerd kunnen verwerkelijken... wat in het wezen zelf gegrond is, heet *vrijheid*".[3] Dit vormt het uitgangspunt van het boek „de Vrije Wil". Terecht zegt Brillenburg Wurth, dat dit een speculatieve uitspraak is. De er tussen gestrooide woorden „volgens de ervaring" kunnen hieraan niets veranderen.[4] Had Scholten zijn onderzoek empirisch willen verrichten, dan had hij zijn uitgangspunt moeten nemen in het vrijheids*gevoel*.

[1] VW, 340. [2] VW, 342. [3] VW, 77.
[4] Brillenburg-Wurth, a.w., 146.

Scholten begint zijn boek na een inleidende beschouwing over de geschiedenis van het probleem met bovengenoemde begripsbepaling, die hij dan tegen misverstanden verdedigt. Hij laat dan verder zien, hoe alleen volgens deze conceptie de andere menselijke zedelijke eigenschappen het beste tot hun recht komen. Deze methode is deductief en speculatief. De enkele voorbeelden uit de ervaring hebben dan meer de betekenis van een illustratie dan van een werkelijke fundering.

Scholten's opvatting van de ontwikkeling van het menselijk geslacht, die wij boven al enige keren tegenkwamen, is natuurlijk door en door spekulatief. Niemand zal thans nog willen volhouden, dat de ervaring ons leert, dat de mens langs een geleidelijke ontwikkeling voortschrijdt naar een steeds hogere volmaaktheid. Het is echter de vraag, of men dit van Scholten had mogen verwachten. Men kon toen toch niet de beide wereldoorlogen voorzien! Het zuiver speculatieve element in Scholtens betoog zit hem echter vooral in het postulaat van de toekomstige *volkomenheid.* Zelfs al zou een zekere zedelijke vooruitgang geconstateerd mogen worden, dan vloeit daaruit nog geen toekomstige volmaaktheid voort! Dit laatste is een speculatief begrip, maar in Scholten's dagen had men voor het speculatief karakter van dergelijke begrippen doorgaans geen oog. Het is zonder meer duidelijk, dat de leer van de wederherstelling aller dingen of beter de toekomstige zaligheid van alle mensen (apokatastasis pantoon) niet „empirisch" kan worden bewezen. Toch „slaagt" Scholten daarin door te zeggen, dat de wetenschap niet alleen de werkelijkheid van het heden en verleden, maar ook van de toekomst omvat.[1] Het is duidelijk, dat dit alles zeer speculatief is.

Nadat Scholten de mogelijkheid van de onsterfelijkheid daarmee bewezen meent te hebben, dat hij zegt, dat de individuele mens niet gebonden is aan de staag wisselende stof en dat (misschien met behulp van de aether!!) een nieuw lichaam in de mens gevormd kan worden[2], meent hij de werkelijke onsterfelijkheid uit de zedelijke ervaring te kunnen bewijzen:

1. Blijkens de ervaring is het voor de mens dikwijls zedelijk noodzakelijk tot zelfopoffering te komen. Deze verloochening is tegelijk de wet der ontwikkeling om zo te komen tot hoger geestelijk leven. Zal de natuur zich zelf gelijk blijven dan mag dit geen levensvernietiging, maar levensbehoud zijn.

---

[1] LdHK, XXXIXv.
[2] Gesch., 397; Materialisme, AkW (1860), 172.

2. Het zedelijk proces in de mens blijft in dit leven onvoltooid. Elders komt de natuur wel tot haar voltooiing. Zal de natuur hier niet ongelijk aan zich zelf zijn, dan moet voor de mens, die het volkomenste wezen is, de worstelstrijd niet tot de grenzen van dit leven beperkt blijven.

3. In de natuur zijn leven en geluk identiek, maar bij de mens is dat niet het geval. Ook hier eist dus de gelijkmatigheid van de natuur onsterfelijkheid.[1]

Het is duidelijk, dat hier niet alleen zedelijke ervaring aan het woord is, maar dat voor de argumentatie begrippen als „gelijkmatigheid van de natuur" en „de mens als volkomenste wezen" van doorslaggevende betekenis zijn. En deze begrippen zijn in geen enkele ervaring voorhanden of daaruit direct af te leiden.

Onze conclusie kan dus zijn, dat Scholten in zijn *argumentatie* steunt op de speculatieve elementen van zijn betoog, al neemt hij zijn vertrekpunt dikwijls in de ervaring.

Was Scholten een „Spinozist"?

Scholten is vaak voor een Spinozist[2] of Hegeliaan[3] uitgemaakt. M.i. zou er voor het eerste meer te zeggen zijn dan voor het tweede. Van Hegel heeft Scholten maar zeer weinig geleerd, van Spinoza zoveel te meer. Zelfs de Hegelse *terminologie* ontbreekt, in tegenstelling tot bijv. Biedermann, die overigens zelf vooral in zijn kennisleer ook niet zuiver Hegeliaan is. In de *kennisleer* zijn beiden wel speculatief, maar Scholten neemt zijn vertrekpunt in de ervaring, wat Hegel niet doet, terwijl hij met betrekking tot de ontologische vooronderstellingen de geest veel passiever opvat dan Hegel zoals wij gezien hebben.

Wel komt bij Hegel een *ontwikkeling* van de Geest voor, die Spinoza niet kent, terwijl bij Scholten de ontwikkelingsgedachte zeer belangrijk is. Bij nadere overweging blijkt ook hier de overeenkomst niet erg groot te wezen. Bij Hegel ontwikkelt de Geest zich vanuit het abstracte begrip via zijn anders-zijn in de natuur tot de subjectieve geest van de mens en zo via de objectieve geest schrijdt hij voort tot de concrete idee, waarin de wereld met haar verschijningen „opgeheven" is.

Van deze hele ontwikkeling treffen wij bij Scholten geen spoor.

---

[1] Gesch., 398vv; Materialisme, AkW (1860), 167vv; Geloofsbelijdenis (Leiden, 1865) 12v.

[2] A. Pierson, a.w., 784vv. [3] Reitsma-Lindeboom, a.w., 472.

God wordt niet eerst in de mens bewust van zich zelf. Er is hier geen sprake van een „werdender Gott" in de een of andere vorm. God ontwikkelt zich niet. De ontwikkeling is een openbaring, een worden, een laten zien, wat God in zijn wezen reeds *is*. Ook de betekenis van het *dogma* en de *theologie* is bij beiden anders. Hegel vat de dogma's op als voorstellingen, die weer opgeheven worden in de hogere filosofische idee. Scholten oefent wel critiek uit op de overgeleverde dogma's maar het gelouterde theologische leerbegrip is dan ook volledig waarheid. In zekere zin is de Hegelse dogmatiek daardoor conservatiever dan die van Scholten, doordat zij zich nog meer bij de traditie aansluit. Om een sterk voorbeeld te noemen: Scholten verwerpt de triniteitsleer, die Hegel juist handhaaft.

Daarentegen kan m.i. niet ontkend worden, dat de overeenkomst met Spinoza vaak zeer groot is, zoals wij ook al herhaaldelijk gelegenheid hadden op te merken. Toch is Scholten geen Spinozist zoals bij een nauwkeuriger onderzoek zou blijken. Wij kunnen hier slechts enkele opmerkingen maken.[1]

In de *kennisleer* zijn beiden zeer speculatief, waarbij Scholten echter zijn vertrekpunt in de ervaring neemt, Spinoza duidelijk alles in God wil kennen en uit God afleidt.[2] Een belangrijk punt van overeenkomst, dat direct opvalt is beider *monisme*, zowel met betrekking tot de mens zelf als de verhouding God-wereld. Wij zagen boven ook, hoe Scholten de oorzakelijkheid Gods sterk substantieel opvat. Toch zijn hier belangrijke verschillen. Voor Spinoza is God louter immanent[3], terwijl Scholten zoals wij gezien hebben de immanentie en transcendentie Gods leert. Ook komt hij sterk op voor de *persoonlijkheid* Gods. Spinoza wil aan God alleen de eigenschappen Zijn en Substantie toekennen en geen menselijke eigenschappen, zodat hij God geen éénheid, verstand of wil toeschrijft.[4] Toch zitten hier bij Spinoza nog vele moeilijkheden in de interpretatie.[5] Scholten acht het Godsbegrip van Spinoza te abstract en levenloos, zodat hij zelfs Spinoza al bestrijdt met de Heideggeriaanse terminologie: „God is niet de Zijnde, maar het Zijn".[6]

Een verder belangrijk punt van overeenkomst is beider afwijzing

[1] Vgl. ook wat Scholten over Spinoza schrijft in Gesch., 183vv.
[2] Vgl. ook Spinoza's minachtende woorden over de ervaring, Ep. 10.
[3] Ethica, I, 18, 28vv.
[4] Vgl. ook Ethica, I, 17 Scholium; Ep. 50.
[5] Ep. 34, waar Spinoza wel de unitas dei bewijst. Het verstand, de wil enz. behoren wel tot de *oneindige* natura naturata. Wij kunnen dus niet zeggen, dat bij Spinoza de wil, het verstand enz. uitsluitend aan de *eindige* modi behoren.
[6] Gesch., 187.

van het *liberum arbitrium* en het laten samenvallen van noodzakelijkheid en vrijheid.[1] Verder leert ook Spinoza het negatief karakter van het *kwaad*.[2] Andere punten van overeenkomst zijn: de identiteit van deugd en geluk[3], de tijdloze noodzakelijkheid der schepping[4], de afwijzing van het bovennatuurlijk karakter der wonderen, bij handhaving van de mogelijkheid van gebeurtenissen, die ons verstand te boven gaan[5] enz. Ook zijn beide door hun intellectualisme aan elkaar verwant.

Ik wil dus de overeenkomsten ten volle honoreren. Toch is het m.i. beslist onjuist Scholten een Spinozist te noemen: Wij zagen boven al het grote onderscheid in *Godsopvatting* en daardoor met betrekking tot het *monisme*. Dit laatste wordt ook anthropologisch geheel verschillend uitgewerkt. Volgens Spinoza werken ziel en lichaam niet op elkaar in.[6] Dit heeft Spinoza van Descartes overgenomen en is eigenlijk een inconsequentie op monistisch standpunt, zoals Scholten al zeer goed heeft gezien.[7] Hoe kan Spinoza dan echter verklaren, dat de kennis de affecten moet beteugelen, wanneer het ene affect slechts door het andere kan worden bedwongen?[8] Hij lost dit op door de kunstgreep door te verklaren, dat de kennis hier als een affect werkt.[9] Voor Scholten bestaat deze moeilijkheid niet; de driften worden door de rede bedwongen.

Bij Scholten is er sprake van een langzame geleidelijke *ontwikkeling*. De geest gaat steeds meer de zinnen beheersen. Wat de mens in kiem al is, zal hij later in werkelijkheid volledig zijn. Wij hebben boven al gezien, dat God in het eerst nog niet alles in allen is. Dat zal gebeuren bij de apokatastasis pantoon, die bij Scholten langs de weg van een geleidelijke evolutie tot stand komt. Bij Spinoza vinden wij van dit alles niets. Zijn filosofie wordt gekenmerkt door de serene rust, waarin alle beweging en verandering vanuit de eeuwigheid gezien slechts schijn is. Deze behoren slechts tot de wereld der eindige modi. Dit is van belang voor de *theodicee*, de verklaring van het kwaad. Voor Scholten was dit laatste zoals wij gezien hebben een noodzakelijk tussenstadium, dat eens zou verdwijnen; het was een *nog* niet. Voor Spinoza daarentegen is het kwaad een *niet*-, louter schijn. Het kwaad bestaat slechts relatief, slechts voor de individuën, niet voor de wereld als geheel. „Sub specie aeternitatis" beschouwd

---

[1] Eth. I, 26vv; II, 3 Schol.; II, 48v; I, def. 7; IV, 66vv; Ep. 56, 58.
[2] Ep. 19, 32, 36. Eth., IV, Praef. [3] Eth. V, 42. [4] Eth. I, 33 Schol. II.
[5] Ep. 73. [6] Eth. III, 2. [7] Gesch. 187. [8] Eth. IV, 7.
[9] Eth. IV, 14.

verdwijnt het kwaad. Voor God bestaat het niet.[1] Spinoza moge optimistisch denken over de mogelijkheid voor de enkele individuele wijsgeer om overeenkomstig de voorschriften van de rede te leven, dit geldt niet voor de massa, die zich door de affecten laat beheersen (homo homini lupus).[2]

Scholten is ook veel minder intellectualistisch dan Spinoza. Voor de laatste zijn alle „lijdingen" (passiones) gevolg van verwarde voorstellingen.[3] Het verstand is „de" determinerende factor.[4] Wil en verstand zijn „unum et idem".[5] Daarom mag de mens zich niet overgeven aan haat of drift, maar ook niet aan droefheid of medelijden.[6] Spinoza kent dan ook niet het recht van berouw. Scholten komt tegenover Spinoza op voor de rechten van het gevoel. Het berouw is één van de krachtigste factoren, die de ontwikkeling van het zedelijk bewustzijn bevorderen.[7] Wel wordt volgens Scholten de zedelijke kracht door het denken opgewekt en zet dit wil en gevoel in werking.[8]

Scholten leert ook in tegenstelling tot Spinoza de persoonlijke *onsterfelijkheid*. Ook na de dood krijgt de mens gelegenheid aan zijn zedelijke voltooiing te werken. Bij Spinoza van dit alles geen spoor. Wel wordt deze m.i. op dit punt dikwijls verkeerd geïnterpreteerd, omdat men zijn leer dat het wezen van de mens onsterfelijk is verkeerd uitlegt, als zou slechts de mens als soortbegrip, het algemeen menselijke in ieder mens onsterfelijk zijn. Dit is niet juist. Hoe meer de mens deel heeft aan de amor intellectualis dei, voor een des te groter deel zal hij onsterfelijk zijn. Wat de mens aan eeuwigheidswaarde in zijn bewustzijn heeft opgenomen, blijft ook na de dood, maar dit betekent – in tegenstelling tot Scholten – geen *persoonlijk* voortbestaan.[9]

Het *determinisme* van Spinoza is van meetkundig-logische aard; bij Scholten is de zedelijke toestand van de mens in het stadium van ontwikkeling, waarin deze zich bevindt de determinerende factor. Dieper beschouwd: bij beiden determineert God, maar bij Spinoza als substantie met de attributen denken en uitgebreidheid, bij Schol-

---

[1] Vgl. ook Eth. IV, 30vv; Ep. 19; Korte verhandeling, II, 4. Vgl. ook W. R. van Brakel Bruys, Het Godsbegrip bij Spinoza, Diss. 1934, p. 88.
[2] Vgl. Tractatus Politicus, Cap. II; Tract. Theol-Poltc., Cap XVI.
[3] Eth. III, 1. [4] Eth. IV, 59. [5] Eth. IV, 50. [6] Eth. IV, 54.
[7] Gesch. 189. [8] Materialisme, AkW, 1860, p. 132.
[9] Vgl. Eth. V, 36, 38 (dem); Ep 24 (van de goddelozen blijft geen gedachte over schijnt Spinoza mondeling aan W. van Blijenbergh gezegd te hebben, wat ook precies met zijn overige beschouwingen klopt); Ep 17.

ten als *opvoeder*, wat een veel persoonlijker relatie veronderstelt.

Ook in de *theologie* zijn er bij enige oppervlakkige overeenkomsten grote verschillen. Volgens Spinoza kan de Heilige Schrift ons niets aangaande het eigenlijke wezen Gods leren. Hij leert ons alleen, dat God bestaat en enkele eigenschappen, die wij moeten kennen, opdat wij Hem kunnen gehoorzamen. Het gaat de Heilige Schrift erom ons zedelijkheid en gehoorzaamheid te leren. Hij verschaft ons daarbij een „convictio moralis". Op deze grondslagen kan Spinoza dan komen tot zijn volkomen scheiding van filosofie en theologie en is hij op dit punt het nog nooit genoeg bestudeerde voorbeeld voor veel liberale theologen geweest, te beginnen met Schleiermacher. Scholten gaat echter niet met hem mee. De Schrift leert ons het zelfde als de op de juiste wijze beoefende filosofie.[1]

Samenvattend mogen wij zeggen, dat Scholten en Spinoza stellig overeenstemmen met betrekking tot vele dingen zoals bijv. het determinisme, het monisme, het negatief karakter van de menselijke zonde enz., maar dit alles betreft slechts de uiterlijk-formele kant, want bekijken wij nauwkeuriger, welke de determinerende factoren zijn, hoe Scholten het monisme uitwerkt, op welke wijze Scholten zich de negativiteit van de zonde en het kwaad voorstelt, dan blijken de inhoudelijke verschillen veel groter te zijn dan de uiterlijke overeenkomst.

Voor een eigen kritische beoordeling van Scholten ontbreekt de ruimte. Ik hoop echter, dat bovenstaande studie mag leiden tot een vernieuwde belangstelling en een verbeterde interpretatie.

APPENDIX

Doorn, 3 Sept. 1881

Hochgeehrter Herr und Freund!

Empfangen Sie meinen herzlichsten Dank für die Zusendung Ihrer „Erinnerungen". Ich habe sie mit ausserordentlichem Vergnügen gelesen und finde die Geschichte Ihrer theologischen Entwicklung sehr interessant. Auch ich machte seit 1837 die Bekanntschaft des Straussischen „Leben Jesu" und darauf in 1840 seiner Dogmatik. Durch letzteres Buch bekam ich die Überzeugung, dass nur ein Hegelianer so methodisch und klar Dogmengeschichte schreiben könnte. Auch gegen seine Kritik der evangelischen Geschichte, wie verschrien auch bei ihrem ersten Erscheinen, wird heute, vorzüglich nachdem Strauss sich später

[1] Ep. 78; T. Th. P. passim, vgl. bijv. praef., Cap. XIII, XIV, XV.

die Resultate der Baurschen Kritik zu Nutze gemacht hat, nicht vieles einzuwenden sein. Übrigens theile ich Ihr Urteil im Betreff der Unzulänglichkeit seines Gottesbegriffes und lehne mit Ihnen die logisch aprioristische Construction des Universums durch Hegel ab. Man kehre die Sache um, und fange an mit dem empirischen Untersuch auf dem Gebiete der Natur in der Geschichte, dann wird uns auch so die Einheit des Alls offenbar werden und das Vernünftige des empirischen Ereignisses stets mehr ins Auge fallen. Heute aber sind andere Probleme an der Tagesordnung und sehe ich mit Verlangen aus nach Ihrer am Ende Ihrer „Erinnerungen" uns versprochenen Kritik über den Neo-Kantianismus, der auch in einzelnen Kreisen unter uns Anhänger gefunden hat. Mir will's scheinen, als ob eine gewisse Ohnmacht, den religiösen Gottesbegriff zu retten, seitdem Fichte den Anthropomorphismus erschlagen hat, und von Seite der Philosophie, selbst der Persönlichkeit Gottes Gefahr drohte – diese Leute dazu gebracht habe sich in den Hafen eines subjectivistischen Idealismus zu bergen. Auch will's mir dünken, dass sie noch immer zu sehr sich sehnen nach den Fleischtöpfen Aegyptens, um die Ansprüche einer absoluten Theologie ertragen zu können. Ich erwarte aber, dass es Ihnen gelingen wird, zu zeigen, dass die Vorständer eines geläuterten Hegelianismus, nicht „einer älteren Generation", wie Sie in Ihrem Briefe zu fürchten scheinen, angehören, sondern im Gegentheil, gerufen sind, durch einen durchgebildeten Gottesbegriff, sich gegen Religion und Wissenschaft verdienstlich zu machen. In erster Linie sind Sie, der Dogmaticus und Philosof der Schweiz, dazu der ausgewiesene Mann. Mir ist noch immer das Verhältnis nicht klar des Einen Absoluten zu der Vielheit der empirischen Erscheinungswelt, so wie sich diese in den Formen der Zeit und des Raumes, mithin als in stetiger Entwicklung begriffen, unserem Geiste hervorthut. Ist die Welt nicht phaenomenal, sondern objectiv, so wie sie uns erscheint, wie ist dann zu erklären, dass sie die Offenbarung sein sollte des Einen Absoluten, oder, um mit Spinoza zu sprechen, wie kann die natura naturans der Grund sein einer natura naturata und derer stets vorübergehenden Erscheinungen oder Modi? Ist die Welt dagegen phaenomenal, dann fragt sich, ob, was wir in der Welt Veränderung, Entwicklung nennen und als Solches bei uns selber wahrnehmen, nicht etwas an sich, und vielleicht für eine Illusion unseres beschränkten Erkenntnissvermögens zu halten sey! Oder stehen wir hier vor einem unauflöslichen Geheimnis?
(*Er volgen nog enkele groeten*).

Ihr ergebener J. H. Scholten

Deze brief is onlangs in het Biedermann-archief in Basel ontdekt. Er wordt aan een uitgave van Biedermann's correspondentie gewerkt door Dr. P. Schulz, die ik hartelijk dank voor de toezending van het bovenstaande.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1961, X + 382 blz., geb. DM 29.50.

Idem, *Godsdienstgeschiedenis in vogelvlucht*, Aula-boeken, Utrecht–Antwerpen.

Twee bijzonder nuttige en degelijke studies danken wij aan de grote werkkracht en belezenheid van dr. de Vries. Het duitse werk (380 pag.; 29.50 D.M.) beschrijft, mede met behulp van zeer vele citaten, de opvattingen over de mythe, te beginnen met de oudste griekse bronnen om via de christelijke apologeten, de middeleeuwen, de 15de tot de 17de eeuw, de 18de eeuw, de romantiek en de 19de eeuw te besluiten met een grondige uiteenzetting van de zeer verschillende opvattingen, die de geleerden in onze tijd hierover ten beste hebben gegeven. Hierbij wordt tevens duidelijk hoe juist in onze tijd de mythe in zijn ware betekenis ontdekt en erkend is in zijn existentiële waarde voor de gelovigen. Dat men er in de loop der tijden zo verschillend over heeft kunnen denken, geeft ons tevens een merkwaardig inzicht in de geschiedenis van het westerse denken zelf, en ook hierdoor wordt dit boek zo boeiend. Aangezien de mythe in het huidige denken, positief of negatief, weer een heel belangrijke plaats inneemt, kan dit werk zeer nuttig zijn om allerlei oppervlakkige oordelen ter zake te corrigeren. Zulk een volledig overzicht der mythologie, waarbij zowel de etnologie als de psychologie en ook de sociologie behoorlijk tot hun recht komen, zal men moeilijk elders vinden.

Een dergelijk overzicht, maar nu van de gehele godsdienstgeschiedenis, vindt men in het tweede, hierboven vermelde werk, dat in de voortreffelijke Aula-reeks verscheen en dat in ruim 200 blz. een overzicht geeft van de beoefening hiervan door de eeuwen heen (f 2,25). De schrijver zegt zelf dat het schrijven van het eerste werk a.h.w. vanzelf leidde tot het tweede, gegeven het feit dat de scheidingslijn tussen mythe en religie vaag en vlottend is. Ook dit boekje geeft een massa stof, die ook voor theologen zeer nuttig is om andere godsdiensten te leren verstaan. Zo is met name de beschrijving van velerlei etnologische en sociologische theorieën en van verschillende psychologische verklaringen van het godsdienstig leven, vooral der zgn. primitieve godsdiensten, zeer verhelderend, zodat men van vele bekende wetenschappelijke werkers uit vroeger en later tijd een duidelijk beeld krijgt.

Het is bijzonder te betreuren dat deze voortreffelijke werken ontsierd worden door de al te subjectieve houding van de schrijver t.o.v. de nederlandse wetenschap. Dat in beide boeken tezamen onder de honderden namen slechts in het tweede boekje die van Van der Leeuw voorkomt, is alleen zuiver wetenschappelijk geoordeeld, ongeoorloofd. Het is ondenkbaar dat dr. de Vries onkundig zou zijn van de betekenis voor

de godsdienstgeschiedenis en de etnologie b.v. van een Kristensen of een de Josselin de Jong en van verscheidene hunner leerlingen, die die van vele hier wel genoemden vele malen overtreft. Had hij b.v. bij het offer, het symbool, het beeld, de ogenbliks- en functiegoden de opvattingen van Kristensen vermeld, dan zouden aan de lezer geen uitermate belangrijke inzichten onthouden zijn. En hetzelfde geldt o.a. t.o.v. het hoogste wezen of de Schepper God voor Schärer en t.a.v. de relatie mythe, ritus en sociale organisatie voor de Josselin de Jong, om in dit verband van het ontbreken van de grootste etnoloog van nu, de fransman Lèvy-Strauss te zwijgen.

Deze even onwetenschappelijke als onvaderlandse houding doet vreemd aan bij iemand die zich n.b. in het duitse werk meent te moeten sieren met de onbeschermde titel: em. Professor an der Universität Leiden.

K. A. H. Hidding

OUDE TESTAMENT

B. Maarsingh, *Onderzoek naar de ethiek van de wetten in Deuteronomium*. 184 blz. Drukkerij Van Amstel Winterswijk 1961. f 8,00.

In dit boek worden de wetten uit het bijbelboek Deuteronomium behandeld, die niet van cultisch-religieuze aard zijn. De Schr. heeft een open oog voor de moeilijkheid dezer onderscheiding, maar meent haar te kunnen aanbrengen ongeveer zoals in de decaloog een godsdienstige en een zedelijke tafel worden onderscheiden. Hij slaagt er in ons een duidelijke catalogus te geven, waarbij zijn indeling is 1. de bescherming van het leven; 2. huwelijk, sexualiteit, gezin; 3. de bescherming van de sociaal zwakken; 4. de slavernij; 5. de bescherming van het eigendom; 6. het koningsrecht; 7. de houding tegenover andere volken. Hier voegt hij twee hoofdstukken aan toe, een over de terminologie en de „Formgeschichte" en een over de ethiek van Dt. met een slotgedeelte over de betekenis van deze wetten voor de ethiek in het algemeen.

Wanneer men bedenkt dat bijna elk der genoemde hoofden der indeling een rij van opzichzelf staande onderwerpen aangeeft, is het duidelijk dat dit werk slechts een zeer summiere behandeling van het opgesomde kan bieden. Dit wordt zo nodig nog duidelijker, wanneer men bedenkt dat bijna elke bepaling een vergelijking met andere teksten uit het Oude Testament en uit de buitenbijbelse litteratuur van het oude Nabije Oosten vraagt. De Schr. heeft zo niet alle te vergelijken teksten toch zeer veel materiaal – en ook veel litteratuur over dit materiaal – bijeengebracht. Maar ook hiervan dient te worden opgemerkt, dat wij niet veel meer dan een catalogus bij deze opzet kunnen verwachten. Zulk een overzicht is echter reeds nuttig. Het zou de bruikbaarheid van het boek vergroot hebben, wanneer er een register van de bijbelplaatsen aan was toegevoegd.

Ik hoop dat de Schr. gelegenheid krijgt enkele van de beschreven onderwerpen nader te behandelen. Hetgeen nu geboden wordt dringt daartoe. Daarbij zal een der gewichtigste punten worden de datering

van de redactie der wettelijke bepalingen. Zelfs waar het voor een vergelijking aangevoerde materiaal als bij het onderwerp individualisme en collectivisme, blz. 32 e.v., duidelijk een bepaalde tijd in de geschiedenis van het Judese volk aangeeft, Jeremia, Ezechiël, blijft thans elke poging een datering van de Dt.-istische redactie te geven achterwege. Ook de verhouding tot gelijke of verwante bepalingen in andere boeken van de Pentateuch vereist bij een behandeling aandacht voor de wording der bepalingen. Hetzelfde kan worden opgemerkt bij het gebruik van het vergelijkingsmateriaal van buiten Israël.

De conclusies, die de Schr. ook na zeer korte beschouwingen trekt, wijzen er op dat het hem in dit werk vooral te doen is het ethisch-humane karakter van verschillende bepalingen in Dt. te onderstrepen. Bij verschillende gevallen, bv. oorlog, slavernij, stelt hij vast, dat Dt. (bedoeld wordt: de recensie in het boek Deuteronomium overgeleverd) ,,het feit aanvaardt''. Hij bedoelt daarmee dat deze redacteur van wettelijke bepalingen niet de (zedelijke?) vraag stelt of de genoemde feiten al dan niet passen in het godsdienstig, zedelijk en cultureel patroon van de redacteur, evt. wetgever. De zedelijkheidsvraag, die de Schr. vervolgens stelt, beperkt zich tot de graad van humaniteit der bepalingen. Deze eigentijdse vraagstelling geeft de Schr. de gelegenheid in een slotbeschouwing op de blijvende waarde en betekenis van ,,de ethische lijnen, die er in Dt. zijn getrokken'' te wijzen. Ook dit blijft bij een aanwijzing, die slechts één bladzijde van het boek beslaat. Hier gebruikt de Schr., zoals op nog een enkele plaats, de uitdrukking: de tijd van Dt., de situatie van zijn tijd, maar wij horen niet welke tijd en welke situatie wordt bedoeld.

Wanneer enkele van deze honderd en één onderwerpen een diepgaander behandeling verkrijgen, mag een uitvoeriger studie van de terminologie en ook van wat men ,,Formgeschichte'' noemt worden verlangd. Het onderzoek van een hebreeuwse stam, zonder aandacht voor de betekenis en betekenisverschuivingen, de andere semitische talen, de tegenstellingen en synoniemen – om een ding te noemen – zet weinig zoden aan de dijk. Juist in een academisch proefschrift ware meer over minder gewenst geweest.

P. A. H. de Boer

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Friedrich Kempf, S. J., *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtligen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik.* (Miscellanea historiae pontificiae, Vol. XIX) Pontificia Universita Gregoriana, Roma 1958, pp. 338, ing. D.M. 15,—.

Hoewel men betreuren moge dat, – buiten de verantwoordelijkheid van de redactie – een spoediger bespreking niet mogelijk was, zal wellicht een late reactie extra aandacht vestigen op de uitzonderlijke kwaliteiten en de uitdagende conclusies van Kempf's grondige studie van één van de meest beschreven phasen van de middeleeuwse kerkgeschiedenis. De ambtsperiode van Paus Innocentius III (1198–1216) vormt inder-

daad tegelijk een hoogte- en een keerpunt in de strijd tussen Paus en keizer. Vorige onderzoekers, met de meest uiteenlopende achtergronden zoals R. W. Carlyle, J. Haller, A. Hauck en H. Tillmann, hebben deze ontwikkeling voornamelijk beperkt gezien tot de zuiver politieke machtssfeer en verschilden slechts in de dozering van hun critiek op dit aspect van Innocentius' optreden.

Zonder overdreven polemiek heeft nu Kempf de bronnen opnieuw doorspeurd en als de bekwame philoloog die hij is, woord voor woord gewogen en geïnterpreteerd, zonder de eenheid van het betoog te breken. Als uitgever van het *Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii*, Rom 1947, (RNI) was de auteur bij uitnemendheid geschikt voor zijn taak en men kan dan ook het voor ons liggende boek als een commentaar op deze teksteditie beschouwen.

In het eerste van drie delen wordt de politieke situatie welke Innocentius bij zijn intronisatie aantrof besproken, de landhonger van de pausen tussen Gregorius VII en Innocentius III verklaard als begrijpelijke angst voor Staufische omarming – Duitsland, Noord Italië en Sicilië – en tegen de heersende opvatting in gesteld: „Tatsächlich hat sich Innocenz bis zum Mai 1199 aus dem deutschen Thronstreit völlig herausgehalten" (p. 15). Dit gedeelte mondt uit in de these dat Innocentius' ondersteuning van Otto IV tegen Philip von Schwaben – na aanzienlijke territoriale concessies door Otto, waaronder het koninkrijk Sicilië (p. 33) – niet gereduceerd kan worden tot zuiver politiek laveren. Kempf doelt hier op de *libertas ecclesiae:* „Prüft man die Territorialpolitik des Papstes, werden sofort transzendierende Werte sichtbar" (p. 54) en „Es ging um etwas viel Tieferes, um den Kampf zwischen zwei Weltanschauungen" (p. 55).

In het tweede deel bespreekt Kempf de juridische principes, waarop Innocentius zijn inmenging in de duitse troonstrijd baseert. Hier probeert hij aan te tonen, dat de paus geenszins geïnteresseerd is in een aantasting van de duitse autonomiteit in de koningskeuze, maar in de verdediging van de traditionele rechten van de heilige stoel inzake de kroning van de nieuwe keizer. In zijn bespreking van de voornaamste tekst in dit verband: „imperium principaliter et finaliter ad sedem apostolicam pertinet" (RNI 2, ed. Kempf 8, 27) verwerpt de auteur de vertaling van, pertinet' als „eignet" of „untersteht" (Haller) en kiest voor het neutralere „angeht" (p. 60), zodat het traditioneel character van Innocentius' politiek sterker geaccentueerd kan worden (p. 74).

In een uitnemend gedocumenteerde beschrijving van de XII-eeuwse, kanonistische schoolstrijd wordt deze conclusie onderstreept. De auteur toont zeer overtuigend aan dat voor Innocentius het inmengingsrecht behoort bij de *consecratio* en niet de *confirmatio* en derhalve niet ressorteert onder de *potestas iurisdictionis* maar onder de *potestas ordinis* (p. 110f.). Dit verschil wordt tenslotte geadstrueerd in een analyse van de term *favor apostolicus* (p. 137: „Der *favor apostolicus* dürfte eine originelle Idee Innocenz III sein"). Daarmee wordt bedoeld de inzet van het pauselijk prestige ten gunste van één van twee koningscandidaten, eventueel ondersteund door machtsmiddelen, doch toch slechts een toepassing

van de *potestas indirecta* (p. 146). Kempf meent dat de term geen derivaat is van zulke kanonistische rechtstermen als *favor fidei*, *favor testamenti* en *favor iuris* waarbij op objectieve gronden – principes van natuurlijk of geopenbaard recht – het strengere positieve recht doorbroken wordt. De *favor apostolicus* is een veel leniger term die betrekking heeft op de subjectieve factor van het gedrag van de candidaten. Zo wordt ons een verklaring geboden voor het soepele vaak als opportunisme uitgelegde, onderhandelen van Innocentius met de wisselende kroonpretendenten.

De volle betekenis van deze interpretatie wordt duidelijk in deel drie, waarin de verhouding van *ecclesia*, *regnum* en *imperium* wordt getoetst aan de betekenis van de term *christianitas*. Innocentius' positie wordt getekend als een originele verbinding van bernardinisch spiritualisme en kanonistisch curialisme (p. 194), gekarakteriseerd door een voorheen ongekende zekerheid (politiek realisme) en diepte: „Die Sicherheit verdankte er dem Rechtsdenken, es schutzte ihm vor überspannten, wirklichkeitsfremden Ansprüchen, die Tiefe dagegen den theologische-spiritualistische Ideen" (p. 254; p. 310). Van hieruit kan de aanklacht van opportunisme opnieuw afgewezen worden; dit is slechts een „Ausflucht" van onderzoekers, die deze twee aspecten niet uiteen houden.

Innocentius blijft nochtans gematigd dualist, hij verwart de twee zwaarden niet en grondt zijn *potestas indirecta* niet op het kerkbegrip maar op het begrip *christianitas* dat eerst door hem ten volle ontwikkeld is (p. 309): „...die Christianitas ist nicht nur ein religiöser, sondern zugleich auch ein politisch-rechtlicher Organismus" (p. 259; cf. echter p. 261 waar het een „mehr geistliches und religöses als politisch-konkretes Gebilde" wordt genoemd terwijl p. 304 het synonym (p. 305) *populus christianus* als „soziologisch Kollektiv" tekent).

De *favor apostolicus*, zo kan men Kempf's hoofdgedachte opsommen, is niet strikt politiek of strikt theologisch gemotiveerd, maar berust op het pauselijk oordeel welke van de pretendenten op een gegeven tijdstip – *praesertim in hoc tempore* (RNI 33, ed Kempf p. 108, 16) – de *christianitas* het meeste ten heil zou zijn. Innocentius, tenslotte, in zijn subjugeren van de keizer getuigde slechts van groter realiteitszin door evenals de opkomende nationale staten aan de keizer slechts een beperkt gezag toe te kennen: op zijn schouders staat Bonifacius VIII, zij het ook wat onbeheerst („übersteigert", p. 325).

Een paar aantekeningen bij dit boeiend geschreven en belangrijke boek – dat hoe gegrond de critiek ook moge zijn nog lang de discussie zal beïnvloeden – mogen aantonen, dat Kempf's these niet geheel kan overtuigen.

(1) De auteur verklaart, dat het zijn bedoeling is de positie van Innocentius' „von seiner Sicht her zu deuten". Dat is ook inderdaad geschied, maar in de zeer gedecideerd geformuleerde conclusies missen wij deze qualificatie. Een inleven in de traditionele keizergedachte en speciaal in de positie van Philip von Schwaben, van Barbarossa daarvoor en Friedrich II daarna – cf. b.v. Ernst Kantorowicz' analyse van een staufisch standpunt (*Frederick the Second, 1194–1250*, London 1931, p. 40ff.) – dient hier de weegschalen weer in balans te brengen. De stel-

ling „Drück erzeugt Gegendruck" (p. 9) kan ook tegen de pauselijke politiek in het veld gebracht worden.

(2) De twee terminologische studies laten vragen open. De argumentatie gericht tegen het verband tussen de *favor apostolicus* en het gebruik van deze term in het Romeinse en kanonieke recht vermag niet meer aan te tonen, dan een onderscheid tussen zakenrecht en personenrecht. Van groter belang is de distinctie tussen *ecclesia* en *christianitas* die sinds Troeltsch in het reformatie-onderzoek rondspookt, als de distinctie tussen *corpus christi* en *corpus christianum*. Deze onderscheiding hoort veeleer thuis in het keizerlijke dan in het pauselijk argumenten-arsenaal. Een uitdrukking als „apostolica sedes... fundamentum totius christianitatis", (RNI 44; ed. Kempf 125. 8) schuift deze twee begrippen veeleer ineen. Een vergelijking met twee andere, niet genoemde termen zou hier opheldering kunnen brengen: *respublica christiana* en *christianismus*.

(3) Hiermee direct verbonden is tenslotte de vraag of Innocentius wel een (gematigd) dualist genoemd mag worden en of men dan niet de term „dualisme" zo oprekt, dat zij onbruikbaar wordt. Politieke en geestelijke hegemonie zijn toch wel zeer innig en ook principieel verstrengeld: „sedem apostolicam totius christianitatis *caput* instituit *et magistram*" (*Reg.* XVI, *PL* 216.901; p. 307).

Waar Kempf Innocentius ziet staan op de waterscheiding tussen Gregorius VII en Bonifacius VIII lijkt juist de voortreffelijk uitgegeven RNI editie een geringere distantie tussen Innocentius en Bonifacius waarschijnlijker te maken. H. A. Oberman

A. van Haarlem, *Incarnatie en verlossing bij Athanasius*. H. Veenman & Zonen, Wageningen 1961, 214 blz., ing. f 13,75.

Het onderwerp van deze dissertatie is ongetwijfeld belangrijk en het is door de schrijver behandeld op een degelijke manier. Na de inleiding geeft hij in hfdst. 1 een beschrijving van de beoordeling van Athanasius' theologie door de moderne dogmengeschiedenis, beginnend met Ritschl, bij wie Harnack, Loofs en Kattenbusch zich in hoofdzaak hebben aangesloten. Daarna passeren de revue: Bornhaüser die de athanasiaanse opvattingen positiever waardeerde dan de drie eerder genoemden, Seeberg die een tussenpositie innam, Brunner met zijn heftige critiek op concepties à la Ritschl, de in dit opzicht minder felle Gilg en tenslotte Aulén. Het volgende hoofdstuk bespreekt de methode die de kerkvader in zijn tweelingsgeschrift Contra Gentes-De Incarnatione heeft gebruikt. Dr. van Haarlem ziet hier terecht het repertoire van aan de populaire filosofie ontleende apologetische gemeenplaatsen met bijbelse gegevens tot één weefsel vervlochten en signaleert een poging, al te rationalistisch de mogelijkheid en noodzakelijkheid van incarnatie en kruisdood te bewijzen. In dit caput treft ons een ietwat slordig gebruik van het woord Platonisme, dat voor de schrijver blijkbaar ongeveer samenvalt met de Griekse filosofie überhaupt. Zodoende komt hij tot uitspraken als: „In de Platonische speculaties neemt de Logos een belangrijke plaats in," wat zonder bepaald onjuist te zijn, toch onnauwkeurig genoemd moet

worden. Het logosbegrip is immers niet in de eerste plaats Platonisch, eerder stoïsch, al hebben latere, meer eclectische Platonisten er gebruik van gemaakt. Bij Plato zelf is van logosspeculatie niets te vinden en bij de Neoplatonici wordt dié potentie, die sterk aan de Logos uit de christelijke theologie doet denken, meestal met „nous" aangeduid. Waar de verhouding van Athanasius tot de filosofie der Grieken telkens ter sprake komt had de auteur zich van laatstgenoemde wel iets beter op de hoogte kunnen stellen.

Hoofdstuk III geeft een exposé van de verlossingsleer in Contra Gentes en De Incarnatione, waarbij wordt gewezen o.a. op het belang van de beeld Gods-gedachte, de sterke filosofische invloeden en de nadruk op het negatieve karakter van het kwaad als privatio boni, waardoor men niet kan zeggen dat het kwaad „bestaat". Twee aspecten heeft de verlossing: vernieuwing van de Godskennis en opheffing van de vergankelijkheid. De auteur verzet zich hier, o.i. niet terecht, tegen de opvatting van Harnack en vele anderen, als zou de logos volgens Athanasius een soort kollectieve menselijke natuur hebben bezeten.

Als hij later betoogt dat men de typisch Griekse „theopoiêsis" niet te mechanisch moet opvatten en waarschuwt tegen een bagatellisering (in Ritschl's voetsporen) van de betekenis van het kruis in Athanasius' denken, kan ik mij daarmee verenigen. Hierop volgt in hoofdstuk IV een behandeling van de methode, gebruikt in de Orationes contra Arianos, waarbij o.a. wordt aangetoond dat het schriftbewijs, organisch verbonden met de Traditie, hier een grote rol speelt en dat door de kerkvader tevens getracht wordt ook op „dialectische" wijze zijn stellingen te bewijzen. Dan wordt in het volgende hoofdstuk de verlossingsleer in de Orationes onderzocht en gezien onder het aspect van heilseconomie en Incarnatie. Ook hier bespeurt de schrijver geen Platonisme maar bijbels realisme in de gedachtegangen van de grote patriarch, nl. de parallellie Adam-Christus. Vrij sterk wordt er de nadruk op gelegd dat bij Athanasius het aardse leven van Jezus niet zo onbelangrijk is als men wel eens voorstelt.

Het werk wordt afgesloten met een „samenvatting en beoordeling". Allereerst maakt de auteur de (juiste) opmerking dat er wel degelijk verschil is in de opvattingen van de verhandelingen De Incarnatione plus Contra Gentes en de Orationes. Verder zegt hij dat „beoordelen niet veroordelen" zijn bedoeling is: het leveren van een bijbelse critiek, allereerst op de apologetische methode, zoals die met name in de jeugdwerken tot uitdrukking komt, en die hij als zeer bedenkelijk beschouwt. Een groot bezwaar ziet hij daarbij in de wijze waarop de kerkvader met de „natuurlijke godskennis" en dito godsbewijzen omspringt. Dat er een groot verschil is tussen een rationeel geconstrueerde godsidee en de God en Vader van onze Here Jezus Christus schijnt deze niet aan te voelen. Dit mag misschien waar zijn maar niemand van de patres ecclesiae heeft dat verschil bewust gezien, zelfs niet de grote Augustinus. Hier, zoals op meer plaatsen in het beoordelende gedeelte, houdt Dr. van Haarlem zich niet vrij van iets, wat hij elders in anderen terecht afkeurt, nl. het redeneren vanuit eigen, hedendaagse theologische probleemstellingen.

Iets dergelijks geldt van het tweede bezwaar dat de schrijver tegen Athanasius' theologiseren inbrengt, nl. diens uitvoerig benutten van het „wonderbewijs". Volkomen waar is dat een moderne apologetiek met mirakelen niets kan beginnen en moet apologiseren niet *met* maar *voor* de wonderen; dat echter de kerkvader de reeds in zijn tijd eeuwenoude redenering der apologeten (de wonderen van Christus vormen een bewijs voor de waarheid van de door Hem gepredikte leer) ook te pas brengt kan men hem onmogelijk kwalijk nemen, net zo min als het feit dat hij niet op de hoogte was van theorieën zoals Brunner en Sevenster over het wonder naar voren brachten.

Het derde punt van critiek betreft de rationalistische bewijsvoering ten aanzien van de mogelijkheid der Incarnatie. In dit opzicht kan ook een minder dogmatisch en meer historisch ingestelde beoordelaar het met de bezwaren wel eens zijn: zelfs in Athanasius' dagen was een geesteshouding, die de vleeswording niet zo zonder meer verstandelijk verklaarbaar vond, denkbaar. Een heilig sidderen voor de Christusverschijning treffen we aan bij een ketter als Marcion doch evenzeer bij een goed orthodox man als Chrysostomus, en vooral ook in de liturgie. Wanneer Dr. van Haarlem op blz. 160 zegt dat binnen het Platonisme geen plaats is voor de Incarnatie dan is dat volkomen waar maar in flagrante strijd met zijn uitspraak op blz. 177: „binnen het raam van de Platonische kosmologie is de menswording mogelijk, laat zich althans haar mogelijkheid denken." Op blz. 180 protesteert de schrijver heftig tegen de scherpe scheiding, die Athanasius maakt tussen het goddelijke Woord en het door dat Woord aangenomen vlees. Dr. van Haarlem ziet daarin de oude boeman: het „Griekse denken". Deze critiek slaat mij, eerlijk gezegd, met stomme verbazing; iets van wat Barth de „Griechenhetze" noemde moet hier wel doorwerken. Men hoeft immers heus geen Griek of Platonicus te zijn om het zo te zien, dat de sfeer van het goddelijke en de menselijke lichamelijkheid oneindig ver van elkaar afstaan. Reeds het Oude Testament kent, bij alle afwezigheid van filosofische categorieën, toch het geweldige contrast tussen Gods Geest en de mens, de „enosj", als „basaar".

Onze 20ste eeuwse auteur ontpopt zich hier, mirabile dictu, als een hyper-radicaal monophysitisch ketter: monophysitenleiders als Severus en Julianus zouden zich, wanneer ze er kennis van hadden kunnen nemen, genoodzaakt hebben gezien, de theologie die blz. 180 van deze dissertatie impliceert, als een té extreme vorm van hun eigen opvattingen af te wijzen, hoewel het geen onderscheid maken tussen de Logos en Diens lichaam, dat Dr. van Haarlem blijkbaar als juist beschouwt, *de* essentie van het monophysitisme is. Deze ketterhoed boven de toga is voor de schrijver van deze regelen waarlijk geen reden om toepassing van art. 10 der Kerkorde te eisen maar blijft toch zeer bevreemdend. Waar gewezen wordt op het verschil tussen het „moeten" van Christus in de evangelieën en de manier waarop Athanasius de noodzaak van de Incarnatie stelt, kan men daarin meegaan. Verderop moet de auteur wel toegeven dat Ritschl en Harnack gelijk hebben wanneer ze constateren dat bij Athanasius uiterst zelden van verzoening, en bijna steeds van ver-

lossing sprake is, maar hij vindt dat niet zo belangrijk. Het verzoeningsbegrip van de beide genoemde mannen, dat in een opheffen van een wilstegenstelling het een en het al ziet, wijst hij als onbijbels af en wanneer men, als hij, verzoening ziet als een elimineren van schuld, is het verschil tussen verzoening en verlossing niet zo groot. In dit verband noemt hij ook de tegenstelling die Barth maakt tussen Versöhnung en Erlösung, itrijdig met het Nieuwtestamentische getuigenis. Summa summarum: sn het licht van de Schrift is er geen enkele aanleiding om, met de school van Ritschl, de Oosterse vertolking van het evangelie in een ongunstig daglicht te stellen. Het Oosten gaat meer uit van de zijnscategorieën, het Westen van de verhoudingscategorieën. Beide soorten categorieën komen echter in het Nieuwe Testament voor. Zo zijn Oost en West een tweeëenheid en elkaars complement. Dat waren de hoofdlijnen van deze belangwekkende dissertatie. Dr. van Haarlem mag dan al geen gloednieuwe gezichtspunten hebben geopend, hij heeft het aantal studies over een onderwerp van de grootste importantie met een waardevol werkstuk vermeerderd. Van dit proefschrift kan men veel goeds zeggen. Het is helaas niet mogelijk ook maar één goed woord te zeggen over de „Engelse" Summary, die het boek ontsiert. Deze geeft een soort Engels te lezen dat tienmaal houtiger is dan wat men in zulke samenvattingen doorgaans pleegt aan te treffen. Het is allemaal net-niet-fout maar zo onhandig dat men ondanks de grammaticale correctheid toch aan de geestige Engelse kolderversjes van John O-Mill herinnerd wordt. Met enige verwondering verneemt men uit een noot dat de „Summary" niet gemaakt is door een op vertalen ingesteld „electronisch brein" doch door een „lit. angl. dra.".

A. J. Visser

GODSDIENSTFILOSOFIE

Corn. de Deugd, M.A., *Paul Tillich's filosofische theologie*, een beperkt commentaar, 67 blz. uitg. Oosthoek, Utrecht 1961; f 3,50.

Schr. wil zich beperken tot die facetten die Tillich in Nederland moeilijk verstaanbaar en accepteerbaar maken. In een inleidend hoofdstuk gaat hij in op de vraag of T. bij de orthodoxie of bij de vrijzinnigheid moet worden ingedeeld; een vraag die hij overigens niet wil beantwoorden, maar waarvan het verschil in antwoord een duidelijk getuigenis aflegt van de moeilijkheid T. in te delen. Hij wijst op T.'s eigen woorden: „Meine Theologie kann verstanden werden als ein Versuch, den Konflikt zwischen diesen beiden Typen der Theologie zu überwinden" (blz. 23). Daarna volgt een behandeling van T.'s correlatie-methode i.v.m. de verhouding filosofie-theologie die als twee autonome grootheden geen gemeenschappelijke basis hebben (dus geen synthese noch conflict mogelijk). De correlatie vindt dan haar einde in de formulering van de theologische antwoorden op de existentiële filosofische vragen. De theologie transcendeert ontologische en ethische elementen en vat ze samen in een nieuw theologisch begrip. Schr. voorziet vooralsnog niet veel invloed van T. op de nederlandse situatie: voor vele filosofen zal

hij onaanvaardbaar zijn, terwijl zijn ontologie een barrière vormt die door de meeste theologen niet zal worden genomen. Hij wijst T.'s denken aan als in zijn diepste wezen door de mystiek bepaald, in de lijn Plato–Augustinus. Dat rooms-katholieke kringen gemakkelijker aanknopingspunten in T.'s werk zullen vinden dan protestanten wordt begrijpelijk.

Tenslotte wordt gesteld: „Tillich heeft met overrompelende denkkracht op indringende en compromisloze wijze de oude zaak van de ‚God der filosofen' opnieuw aan de orde gesteld". Daarop heeft dit ‚beperkt commentaar' een uitzicht willen openen, zich helder en zakelijk bepalend tot enkele punten die worden verkend. Het boekje eindigt met enkele bibliografische aantekeningen en een register van namen. Moge het zijn doel bereiken om de bekendheid van Tillich in ons land te vergroten. B. Klein Wassink

DOGMATIEK

H. Berkhof, *De mens onderweg.* Een christelijke mensbeschouwing. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1960, 127 blz., ing. f 3,90, geb. f 4,90.

Alleen al om de glasheldere opbouw, de straffe en consequente indeling is het lezen van dit – in de „Kerk en Wereldreeks" uitgekomen – boekje van Berkhof een genot.

In de inleiding wordt de actualiteit van de vraag naar de mens geadstrueerd en worden de zich complementair tegenover elkaar verhoudende wetenschappen, die zich met de mens bezig houden, voor de kennis van de mens gewaardeerd. Maar deze wetenschappen geven – ook wanneer men de resultaten samenvoegt – geen mensbeeld. De filosofie begeert dat te geven, maar zoveel filosofieën, zoveel mensbeelden. Altijd speelt ook in de filosofie, die tot een mensbeeld wil geraken „geloof" een rol. De theologie, die zich richt op de openbaring van God, waarin een zeer bepaalde kennis aangaande de mens besloten is, moet hier het hare zeggen.

Centraal in de heilsgeschiedenis is Jezus Christus. In Jezus schept God een nieuwe mens. Christus staat in drievoudige betrekking tot ons menszijn: in Hem wordt ons ware wezen, onze bestemming onthuld; in Hem wordt openbaar hoe diep wij gevallen zijn en hoezeer wij van ons ware wezen zijn vervreemd; in Hem, de opgestane Heer, wordt onthuld tot welk een heerlijkheid God de mens ondanks zijn schuld heeft bestemd. Deze drie stellingen worden thematisch doorgewerkt in de hoofdstukken: de mens als schepsel; de mens als zondaar; de verheerlijkte mens. Bovendien vinden we in deze hoofdstukken dan telkens nog een andere driedeling, nl. van de drie beslissende relaties, waarin het wezen van het mens-zijn ligt: het gericht-zijn op God, het gericht-zijn op de naaste, de beheersing van de natuur. De mens als schepsel wordt vanuit deze relaties beschreven: hierin is hij mens; de mens als zondaar wordt beschreven onder het gezichtspunt van de verbreking van de relaties; de verheerlijkte mens zal de mens zijn in wien de relaties tot een onvoorstelbare

volmaaktheid en bloei gekomen zijn. Hiermee kiest Berkhof tegenover een anthropologie, die de substantie van de mens beschrijft, voor een anthropologie, die het mens-zijn in de relaties ziet. De substantie – de vrijheid, de geest, de twee-eenheid van ziel en lichaam – noemt hij „het instrumentarium".

Tenslotte is er het hoofdstuk „de mens onderweg". De mens onderweg is de geheiligde mens en de mens op de dwaalweg. De gerechtvaardigde mens leeft in geloof en hoop (in tijdscategorieën: gericht op verleden en toekomst), de geheiligde mens leeft in de liefde (in tijdscategorieën: gericht op het heden). Ook daar speelt weer de drieslag der relaties door. Deze liefde immers is keuze voor God, voor de naaste, en ook op een nieuwe, bevrijde manier voor de natuur – zonder angst, verslaving of tyrannie. De mens op de dwaalweg is de zich verhardende en de onwetende. Overigens: zo zijn ze voor Gods aangezicht en – het heil in Christus is wijder dan de Gemeente!

Een kort overzicht als dit maakt al iets doorzichtig van de knappe compositie van dit boekje. Intussen heeft de uitzonderlijke kwaliteit der systematiek ook 't gevaar van iets te glad en te strak te zijn. Iets onbevredigends blijft er daarom. Deze mens heeft weinig vlees en bloed, is wat weinig concreet, leeft wat ver van instituties en verbanden. Daardoor mist men ook het rapport dat deze anthropologie – terwijl het om lessen gaat, die aan de sociale academie op De Horst gehouden zijn – heeft met het maatschappelijk werk. Graag zou ik ook scherper de critische functie van de theologische anthropologie willen zien en meer willen merken van een ontmoeting met de anthropologieën, die we – om zo te zeggen – dagelijks inademen. Berkhof heeft zijn boek strikt theologisch gehouden en daarmee m.i. ook wat te veel – ondanks de opmerkingen in de inleiding – in een academische eenzaamheid.

En de verrassende solutie om de „substantie" als „instrumentarium" aan te duiden, dat in de relaties gebruikt wordt, komt me in toenemende mate onbevredigend voor. Kan zo formeel over de „vrijheid" gesproken worden?

Maar wat pruttel ik. Het boekje moest klein blijven in deze Kerk en Wereldreeks. Dat bracht de noodzaak van grote beknoptheid met zich mee. Wat in dit bestek gegeven wordt is voortreffelijk.

G. v. Leeuwen

OECUMENICA

Romano Guardini, *Daarom, Heer, gedenken wij.* Lannoo, Tielt en Den Haag, 1960, 264 blz., ing. f 7,25, geb. f 8,90.

Van Guardini's „Besinnung vor der Feier der heiligen Messe" is een fraaie vertaling verschenen van B. J. Hageman. Het boek wordt gekarakteriseerd door de volgende zin: „Het behoort tot de voornaamste opgaven van de godsdienstige vernieuwing om het waarachtig mysterium te ontdekken en de houding te vinden, welke elke gelovige tegenover dat mysterium dient aan te nemen" (p. 144). Volgens Guardini is

de mis een heilige actio van de *gehele* gemeente Christi. Prachtige bladzijden handelen over de noodzaak van stilte en luisteren. Waarmee begint het liturgisch leven? Dat men leert wat stilte is. Schr. hekelt verscheidene misbruiken: de uitstelling van het Allerheiligste, die de gebeurtenis van de „voorbijgang", waarin de Heer komt, toeft en weer gaat, overheerst; de sentimentaliteit bij sommige devoties, o.a. van het Heilig Hart; de pompeuze bovenbouw van altaren; bepaalde verschuivingen in de bouw van de mis en veranderingen in betekenis van sommige gedeelten. Positief pleit hij voor de volkstaal, de homilie als verklaring en ontsluiering van het Woord Gods, de eucharistie als maaltijd en ontmoeting met de tegenwoordige Christus, daarvan ook het eschatologisch karakter beaccentuerend.

Uiteraard blijven er vragen. Volgens Guardini berust de liturgie op het mysterie, dat God in de kerk aanwezig is en zij begint met het antwoord van de mens hierop. De mens moet „acte de présence" geven. Is God echter niet het subject der liturgie? Voorts: is de vanzelfsprekendheid der Tegenwoordigheid te rijmen met wat boven geschreven is over de „voorbijgang"? Dan: volgens schr. zijn de inzettingswoorden geen herinnering maar realiteit. „Hier wordt het Woord Gods werkelijkheid" (p. 100). Mijn vraag is: is er principieel verschil tussen epistel of evangelie enerzijds en de inzettingswoorden anderzijds? Is de woordverkondiging minder realiteit dan de sacramentsviering? M.i. bezitten beide delen der viering „leven en scheppingskracht".

Een zeer boeiend boek. W. F. GOLTERMAN

G. J. HOENDERDAAL, *Het Christendom en het ongeloof in Europa*. Oriëntatie, nieuwe reeks, no. 1, de Tijdstroom, Lochem 1961, 51 blz., f 2.50

A. M. VAN PESKI, *Oecumene en Remonstrantse Broederschap: het wederzijds appèl*. Id. no. 2, Lochem 1961, 34 blz.

Deze aantrekkelijk uitgegeven brochures richten zich tot geïnteresseerde gemeente-leden. Het doel wordt omschreven als „duidelijke voorlichting op een actueel terrein van geloofsleven". De verhandeling van Prof. Hoenderdaal neemt het wellicht wel meest actuele vraagstuk voor de Europese Christenheid op en doet dit op een voortreffelijke manier. Het is bewonderenswaardig om een zo gecompliceerd onderwerp voor niet-theologisch en niet-filosofisch geschoolde lezers op een zo lucide wijze te kunnen behandelen. Kort worden de positivistische, de Marxistische en de vitalistische afwijzing van het Christelijk geloof geschetst; naar hun verwijten wordt serieus geluisterd („het christelijk geloof moet een groot incasseringsvermogen bezitten"), om dan op vier punten tot „zelfbezinning" te komen:

1. Geloofszekerheid is iets anders dan redelijke zekerheid;
2. Openbaring als ontmoeting;
3. Christelijk-realistische mensbeschouwing;
4. Christelijke gemeenschap.

Slechts één critische opmerking: kan het woord „nihilisme" niet een

diepere, meer filosofische betekenis hebben dan wat de schrijver er op blz. 27 over zegt? Ik wens dit boekje in handen van vele gemeente-leden, ook van andere kerken dan de Remonstrantse Broederschap.

De brochure van de heer Van Peski heeft eveneens niet alleen aan Remonstranten wat te zeggen. Het noemt enkele kenmerken van de Remonstrantse Broederschap en leidt daaruit af, welke „inbreng" zij in de oecumenische beweging heeft, waarna hij de oecumenische beweging zelf schetst, met een verheugend accent op de missionaire component, uit welke beweging de Broederschap ook veel te *ontvangen* heeft. Een uitnemend voorbeeld, hoe men over eigen kerk oecumenisch kan gaan denken! E. JANSEN SCHOONHOVEN

PRAKTISCHE THEOLOGIE

RUDOLF BOHREN, *Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit?*, Chr. Kaiser Verlag, München 1960, 33 S., ing. D.M. 2.— (Theol. Existenz heute, N.F. 83).

In dit uitgewerkte referaat ontmaskert B. de mythe van de rijke missionaire kansen, die de casualia (doop, bevestiging, huwelijk, begrafenis) de prediker heten te bieden. Hij doet dit met humor, soms fel, maar altijd op deugdelijke theologische gronden.

De prediker mag nog zo zuiver verkondigen, hij vergete niet, dat de prediking van de „Kasual*praxis*" het doorkomen van de „Kasual*rede*" bij randbewoners en buitenstaanders verhindert. „Verbaälisering" van de „Kasualrede" is het gevolg, terwijl de gevraagde ambtelijke handelingen bijdragen tot de instandhouding van een fictieve kerk. Daarbij komt, dat niet de gemeente, maar de eenzaam handelende priester optreedt: „Unsere Kasualpraxis ist im Grunde ein Relikt aus vorreformatorischer Zeit, ein Findling aus der Eiszeit, ein Stein, der der Gemeinde das Gemeindesein verbaut" (20).

Juist hier blijkt hoezeer de kerk in onze tijd radicale vernieuwing nodig heeft. Om te beginnen moet zij weigeren zich in de wereld nog langer voor baälcultus te lenen. Kerygma en diakonia bij doop, begrafenis enz. kunnen alleen in de koinonia van de gemeente werkelijk functioneren. B. voert daarom het pleit voor de noodzakelijkheid van de *huisgemeente* (met inschakeling van de presbyter) en laat zich daarbij niet hinderen door allerlei fobieën (26 ff.). De overbelaste predikanten worden opgeroepen te staken wat hun niet toekomt en te doen wat zij moeten doen: de gemeenteleden mondig maken. „Der Pfarrer avanciert damit vom „Amtshändler" zum „Dozenten"" (30).

Voor kerkelijk Nederland kunnen dit onderhand vertrouwde klanken zijn, maar dit geschrift, dat de zaken in de Duitse situatie scherp stelt, zou ook voor ons een goede wegwijzer kunnen zijn. J. H. VAN BEUSEKOM

„*Making the Ministry relevant.*" Edited by Hans Hofmann. Charles Scribner' Sons – New York. 169 blz., geb. $ 3,50.

Hans Hofmann is verbonden aan Harvard Divinity School en leider

van het Harvard University Project on Religion and Mental Health. Hij is van geboorte een Zwitser en woont sinds 1951 in de Verenigde Staten. Hij heeft met een aantal collega's, die evenals hij alle in de pastorale psychologie geïnteresseerd zijn, maar die ook hun critische bedenkingen hebben ten aanzien van de grote „bloei" van het Amerikaanse kerkelijke leven, een bundel opstellen uitgegeven onder de boven gegeven en voor zich zelf sprekende titel. Tillich en Niebuhr zijn ten onzent bekend, Samuel Miller is de tegenwoordige „dean" van Harvard Divinity School, een leidende figuur op het terrein van de practische theologie, Appel een van de vele in godsdienstige vragen geïnteresseerde Amerikaanse psychiaters, Hiltner een van de leidende figuren in de gehele pastoraal-psychologische beweging, en Howe, de leider van een nascholingsinstituut voor jonge, veelbelovende predikanten. Hofmann geeft in zijn woord vooraf het motief voor dit boek: „The crucial point is whether we have been slow in recognizing the real potency of our faith and hence inefficient in our ministry". Ieder van de medewerkers geeft van uit zijn eigen werkterrein een critische visie op bepaalde aspecten van het uiteraard voornamelijk Amerikaanse pastoraat. Niet ieder maakt er even veel van, maar sommige opstellen zijn zeer instructief, ook voor Europese lezers. Zij hebben alle duidelijk een probleem gezien, maar aangezien het overleg blijkbaar niet in de richting van een theologie van het „ambt", van het pastoraat als zodanig gevoerd heeft, laat de uitwerking ons wel eens wat onbevredigd. Als analyse van een situatie is dit echter een waardevolle bundel en men zou wensen, dat soortgelijke bundels op het vasteland van Europa ook verschenen. Ik geef ter informatie de titels van de verschillende opstellen: The Relevance of the Ministry in our Time and its theological Foundation (Tillich), The Christian moral Witness and some Disciplines of modern Culture (Niebuhr), Pastoral Experience and theological Training: the Implications of Depth-Psychology for Christian Theology (Miller), The Collaboration of the Pastor and the Psychiatrist (Appel); Pastoral Counseling and the Ministry (Hiltner), Theological Education after Ordination (Howe).

H. Faber

Daniel T. Niles, *Wo steht unsere Predigt?* 15 pag.
Madeleine Barot, *Erlebte Ökumene.* 18 pag.
George F. Macleod, *John Knox und wir.* 24 pag.
Pierre Burgelin, *Einheit und Sendung der Kirche.* 16 pag.
John Knox Haus Vorlesungsreihe, resp. deel 2, 1956, deel 4, 1958, deel 5, 1959, deel 6, 1960.

De John Knox Haus Gesellschaft nodigt elk jaar een spreker uit voor het houden van een lezing en geeft dan deze voordracht uit. Deze uitgave wordt aan vele adressen toegezonden. De John Knox Gesellschaft is gevestigd in Genève, 14 Avenue Calas. In de hier voor ons liggende deeltjes wordt de bedoeling van deze stichting duidelijk: men wil oecumenische en missionaire vragen aan de orde stellen. De bekende Zuid-Indiase evangelist laat op de hem eigen directe en persoonlijk bewogen

wijze zien, wat prediken is. Madeleine Barot schrijft vanuit het praktisch-oecumenische werk der Cimade in Frankrijk. Burgelin laat nog eens duidelijk de samenhang tussen de eenheid en de roeping der kerk zien. Macleod tenslotte geeft geen historische studie over Knox maar trekt enkele lijnen door van Knox tot onze tijd, die het jaar 2000 tegemoet gaat. Hij toont op levendige wijze aan, dat een gereformeerde kerk alleen is, wat ze is, als ze gereformeerd wòrdt. Blijkens deze vier nummers is de reeks de moeite waard. Wie zich ervoor interesseert, schrijve naar het opgegeven adres in Genève. M. H. BOLKESTEIN

Jaarboek voor de Eredienst van de Nederlandse Hervormde Kerk 1960, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 146 pag. ing. f 7,50, geb. f 8,50.

Na het stopzetten van de uitgave van het Tijdschrift voor de Eredienst is een Jaarboek voor de Eredienst verschenen. Het voor ons liggende deel is al het tweede jaarboek. Het bevat enkele principiële artikelen, bijdragen van praktische aard, een kroniek van de Raad voor de Eredienst in de Ned. Herv. Kerk en korte kanttekeningen en berichten. Ieder vindt in dit boek wel wat van zijn gading. Prof. Lekkerkerker is sterk vanuit de oecumene bezig met de liturgische vragen. Interessant is zijn artikel over de Arnolshainer thesen over het Avondmaal, een informatief en critisch artikel. Twee niet-hervormde theologen leverden een bijdrage. Prof. dr. J. T. Bakker over de genadeverkondiging, die hij positief waardeert, maar waarbij hij toch een pastorale critiek laat horen. En prof. dr. W. J. Kooiman over de liturgische consequenties van de consensus tussen de Hervormde en de Lutherse kerk. Van de andere artikelen noem ik alleen nog het stuk van W. G. Overbosch over de Pauluskerk in Rotterdam.

Dit jaarboek zal er wel in gaan. Het biedt de nodige afwisseling, het is niet al te zwaarwichtig opgezet. Alleen is de prijs wat aan de hoge kant. Men krijgt daarvoor wel uitstekend papier (dat echter het nadeel heeft te glimmen in het lamplicht). De uitgever zal denken: voor wat, hoort wat. M. H. B.

HANS JOACHIM THILO, *Overwinning van Tweespalt.* Toepassing der pastorale Psychologie. Uit het Duits. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, 1961, 184 pag. geb. f 12,90.

De pastorale psychologie heeft langzamerhand burgerrecht in de theologie van het pastoraat gekregen. Het terrein der pastorale psychologie is een dankbaar gebied voor onderzoekingen en publikaties geworden. Boeken op dit gebied vinden gretig aftrek bij het publiek. Dat wil niet zeggen dat alles, wat op dit gebied wordt gepubliceerd, ook waardevol is. Wie het uit het Duits vertaalde werk van Thilo begint te lezen, vraagt zich af, waarom het geschreven en dan nog vertaald werd. De eerste helft van het boek bevat niets nieuws. Alles, wat daar te lezen staat, is nu al zo vaak gezegd. En ook beter! Pas in de tweede helft van het boek komen we iets eigens tegen. De schrijver blijkt een Lutheraan te zijn, die

tot de Berneucher kring hoort. Hij meent, dat de liturgie diepere lagen van het zieleleven van de mens bereikt dan het woord. Vandaar dat hij pleit voor een liturgisch streng gevormde biecht, die hij scherp onderscheidt van een pastoraal gesprek. Hij weet ook over de meditatie, het getijdengebed, de plaats van de verkondiging e.d. wel interessante dingen te zeggen, die het boek tenslotte toch nog enigszins de moeite waard maken. Maar deze dingen hadden veel korter en minder pretentieus, b.v. in de vorm van een brochure, gezegd kunnen worden. M. H. B.

BERICHT
TILLICH-KRING GEVORMD

Er is in ons land een aantal personen, die het werk van Prof. dr. Paul Tillich van wezenlijke betekenis achten voor de toekomst van het godsdienstig, wijsgerig en culturele leven. Daarom is een Tillich-Kring gevormd, waarin zowel theologen en filosofen welkom zijn, als ook anderen, die zich daarop willen bezinnen. In Duitsland bestaat al enige tijd een Tillich-Kreis, waarin mensen van allerlei professie meewerken.

De taak van de Nederlandse kring is belangstelling te wekken en te verdiepen voor de bijdrage, die het levenswerk van deze denker in de huidige existentiële situatie biedt en onderling een band te leggen.

Temidden van het wijdere gezelschap is een werkgroep gevormd, die de ontwikkeling en invloed onder ogen wil zien van de visie van deze geestelijke leidsman aan weerszijden van de Atlantische oceaan.

De werkgroep is voornemens, op zaterdag 27 januari 1962 om half 11 in Utrecht voor het eerst samen te komen. Een bijeenkomst van de wijdere Tillich-Kring wordt in het voorjaar voorbereid.

Voor deelname en inlichtingen wende men zich tot de secretaris, Dr. R. Boeke, Britsenburg 10, Rotterdam 23.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

Emile de Strycker, *La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques*. Société des Bollandistes, Bruxelles 1961, 480 blz.

Arthur Weiser, *Glaube und Geschichte im Alten Testament*. Vandenhoeck en Ruprecht, Göttingen 1961, 370 blz., ing. D.M. 24,—, geb. D.M. 28,—.

Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6 und 5 Jahrhundert v. Chr., Wilhelm Rudolph zum 70 Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern. Herausgegeben von Arnulf Kuschke. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1961, XII + 326 blz., geb. D.M. 45,—.

D. S. Attema, *Arabië en de Bijbel*. Uitg. van Keulen N.V., Den Haag 1961, 79 blz., ing. f 4,50.

B. M. F. van Iersel, *„Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten*. (Suppl. to Novum Testamentum, vol. III) E. J. Brill, Leiden 1961, 194 blz., geb. f 17,50, voor ab. v. N.T. f 15.—.

Ernst Benz, *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht*. (Oecum. Studien, III) E. J. Brill, Leiden 1961, 147 blz., geb. f 13,—.

George A. F. Knight, *Christelijke Theologie van het Oude Testament*. Aula-reeks 63. Het Spectrum, Utrecht 1961, 352 blz., ing. f 2,75.

A. F. J. Klijn, *Inleiding tot het Nieuwe Testament*. Aula-reeks 66, Het Spectrum, Utrecht 1961, 223 blz., ing. f 1,90.

J. P. A. Mekkes, *Scheppingsopenbaring en wijsbegeerte*. J. H. Kok N.V., Kampen 1961, 135 blz., geb. f 6,90.

G. C. Berkouwer, *Dogmatische Studien; De Wederkomst van Christus*, deel I. J. H. Kok N.V., Kampen 1961, 311 blz., geb. f 12.50.

A. G. Luiks, *Wij bouwen kerken voor God en mensen*. T. Wever, Franeker 1961, 30 blz., ing. f 1,50.

Margrit Studer, *Op bergen en in dalen*. Boekencentrum N.V., Den Haag 1961, 63 blz., geb. f 3,50.

150 Psalmen. Proeve van een nieuwe berijming. Boekencentrum N.V., Den Haag z.j., 244 blz., ing. f 2,58.

Jacques Pintard, *Le sacerdoce selon St. Augustin*. Maison Mame, Tours 1961, 423 blz., geb. N.F. 27,—.

Bernard Leeming, *Principe de théologie sacramentaire*. Maison Mame, Tours 1961, 941 blz., geb. N.F. 42,—.

B. A. Müller, *Die lewende woord aan die mens van die hede*. J. Heynis Tsz., Zaandijk 1961, 364 blz.

Textbuch zur Deutschen systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16 bis 20 Jahrhundert. Band II 1935–1960 begründet von Richard H. Grützmacher† fortgeführt und herausgegeben von Gerhard G. Muras. Verlag P. Haupt, Bern 1961, XXIV + 600 blz., geb. Fr.s. 46,80.

Umfrage zum Konzil. Enquete der Zeitschrift „Wort und Wahrheit". Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1961, 150 blz., ing. D.M. 5,80.

Bulletin 1961, Ve Série, 7e Livraison. Commission de l'Histoire des Eglises Wallonnes. Bibliothèque Wallonne, Leiden 1961, 35 blz.

Benoit Pruche, *Histoire de l'Homme, Mystère de Dieu*. Desclée de Brouwer, Bruges 1961, 452 blz., geb. Fr.B. 240,—.

Hans Walter Wolff, *Dodekapropheton, Hosea*. Bibl. Komm. A.T. XIV–4. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1961, blz. 241–324.

Hans Walter Wolff, *Dodekapropheton, Hosea*. Bibl. Komm. A.T. XIV Einleitung. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1961, XXXI blz.

Over Bijbel en Openbaring. Studies uit Vrijzinnig Hervormde Kring. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1961, 131 blz., ing. f 3,50.

Hans Urner, *Gottes Wort und unsere Predigt*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, 151 blz., geb. D.M. 11,88.

Oscar Cullman, *Der Ursprung des Weihnachtsfestes*. Zwingli Verlag, Zürich 1960, 39 blz., ing. Fr.s. 2,80.

Arnoud van Thiel, *Analytical Dialectic and Christian Belief*. L. J. C. Boucher, Den Haag 1961, 26 blz., ing. f 1,50.

S. Caecilii Cypriani Scripta Quaedam. Recensuit J. N. Bakhuizen van den Brink. Ed. altera recognita. Daamens Uitg. Mij. N.V., Den Haag 1961, 79 blz., ing. f 5.90.

N. Afanassieff e.a., *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*. EVZ-Verlag, Zürich. Voor Nederl. en het Nederl. taalgebied G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1961, 151 blz., geb. f 15,50.

TIJDSCHRIFTEN

Vox Theologica, oktober 1961. A. S. van der Woude, De vondsten in de woestijn van Juda. Een beknopt overzicht (I); J. N. Sevenster, Het evangelie naar Thomas en de synoptische evangelien; W. J. Kooiman, Tien jaar Luther-onderzoek 1950–1960.

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, Nieuwe Serie Deel XLIV, Afl. 4. G. J. Hoogewerff, De Romeinse Catacomben; A. Hallema, De Hervormde predikanten in Brabant contra Frederik Hendrik.

Musica Sacra, oktober 1961. Dirk Jansz. Zwart, Het tempo in de mensurale muziek, Willem Mudde, Liturgie en koor (VII Het Credo).

Les Etudes Philosophiques, Juillet-Septembre 1961. La Nature Humaine; Actes du XIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française. I. Psychologie, II. Phéno-

menologie, III. Sociologie, IV. Axiologie et morale, V. Philosophie générale, VI. Histoire de la philosophie.

Vigiliae Christianae, September 1961. Robert M. Grant, The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip; Walter Nagel, Gerechtigkeit – oder Almosen? (Mt. 6, 1); A. F. J. Klijn, Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum; W. Dunn, What does „Gospel of Truth" mean? Heinrich Karpp, Die Zahl der Scilitanischen Märtyrer; R. P. C. Hanson, The Liberty of the Bishop to improvise Prayer in the Eucharist; Cl. Beukers, „For our Emperors, Soldiers and Allies".

Nouvelle Revue Théologique, Septembre-Octobre 1961. G. Thils, Parlera-t-on des évêques au concile? J. Dupont, L'ambassade de Jean-Baptiste (Matthieu 11,2–6; Luc. 7, 18–23); Ed. Brisbois, Les fondements philosophiques du probabilisme; Fr. Refoulé, Perspectives oecuméniques en Suède.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1961 – No. 2. André Caquot, Osée et la Royauté; Gérard-E. Weil, L'Archétype du Massoret ha. Massoret d'Elie Lévita.

Irénikon, 1961, No. 3. D. E. Lanne, Eglises locales et patriarcats à l'époque des grands Conciles; Y. Congar, Comment l'Eglise sainte doit se renouveler sans cesse.

Bulletin Signalétique, 19, Sciences Humaines, Philosophie Vol. XV, No. 3, 1961.

Hervormde Teologiese Studies, Julie 1961. S. J. Botha, Ontleding van die Kerksaak van Trichardtsfontein, 1893; S. P. Engelbrecht, Die Onsigbare en die Sigbare Kerk.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 3 Hefte 1961. Arvid S. Kapelrud, Dødehavstekstene og urkristendommen; Kristen Valkner, Er var vanlige oppfatning av den lutherske ortodoksi riktig? Alv Kragerud, En gnostik teodicé.

Scottish Journal of Theology, September 1961. Karl Barth and Oscar Cullmann, Karl Barth and Oscar Cullmann on their Theological Vocation; Harry Hutchison, Who Does He Think He Is? Thomas A. Wassmer, The Trinitarian Theology of Augustine and his Debt to Plotinus; A. Gilmore, The Date and Significance of the Last Supper; I. M. Fraser, The Apostles' Doctrine and Fellowship; Harry Sawyerr, The Marcan Framework.

The Ecumenical Review, October 1961. N. A. Nissiotis, Interpreting Orthodoxy; Maurice Villain, Interconfessional Post-Graduate Studies; Robert S. Paul, Teaching Church History in an Ecumenical Perspective; Edmund Schlink, The Graduate School of Ecumenical Studies and the Theological Faculties; Hans Heinrich Wolf, How the Graduate School operates; Jacques Courvoisier, The Graduate School of Ecumenical Studies in the Setting of the University of Geneva; Gabriel M. Setiloane, The Graduate School of Ecumenical Studies and the Younger Churches in Africa; Hendrik Kraemer, The Significance of the Graduate School for the Whole Task of the Ecumenical Institute; Helmut Gollwitzer, Examples of Work of the Graduate School 1. Letter from the Students; 2. The Christian Church and Communistic Atheism.

Journal of Biblical Literature, September 1961. W. F. Stinespring, Eschatology in Chronicles; Sydney Temple, A Key to the Composition of the Fourth Gospel; Charles Edwin Carlston, Transfiguration and Resurrection; M. Weinfeld, The Origin of the Humanism in Deuteronomy; S. MacLean Gilmour, The Christophany to more than Five Hundred Brethren; F. W. Beare, The Text of I Peter in Papyrus 72; Joseph B. Tyson, The Blindness of the Disciples in Mark.

The International Review of Missions, October 1961. S. C. van Randwijck, Inter-Church Aid: A Challenge to Missions; Donald P. Smith, A New Approach to Missionary Orientation; F. F. Bruce, The Authorized Version and Others; Mathew S. Ogawa and Vern Rossman, Evangelism through the Mass Media and Audio Visual Materials; Donald McGavran, The Institute of Church Growth; James Barr, The Position of Hebrew Language in Theological Education; Alfred Schmidt, The Church in Modern Society: The Challenge in East Asia; Richard H. Drummond, Hendrik Kraemer in Japan; Paul Löffler, Jan Hermelink, 1924–1961.

Theologische Zeitschrift, Juli-August 1961. Fritz Dumermuth, Moses strahlendes Gesicht; Hendrik van Oyen, Der Glaube Tolstojs; N. A. Nissiotis, Die qualitative Bedeutung der Katholizität.

Theologische Literaturzeitung, September 1961. W. Joest, „Jesus, Paulus und wir", Antwort an E. Stauffer; H. Hunger, Die neue englische Bibelübersetzung. – Oktober 1961. Dedo Müller, Dietrich Bonhoeffers Prinzip der weltlichen Interpretation und Verkündigung des Evangeliums.

CHRISTELIJKE ELEMENTEN IN DE VITAE PROPHETARUM

DOOR

M. DE JONGE

Ruurlo

Door toevallige omstandigheden werd mijn aandacht gevestigd op het merkwaardige geschrift, dat meestal aangeduid wordt met de latijnse titel *Vitae Prophetarum*. Men zal het vergeefs in vele handboeken over de geschiedenis en de literatuur van het vroegste Christendom en in werken over het Jodendom in het begin van onze jaartelling zoeken, maar het is, gelijk geleerden van naam als C. C. Torrey, H. J. Schoeps en J. Jeremias met recht betoogd hebben, waard nader bestudeerd te worden. De Vitae Prophetarum geven een schat van buitenbijbels traditie-materiaal over de profeten, dat, grotendeels van Joodse oorsprong, gaarne gebruikt, bewerkt en becommentarieerd is door diverse auteurs van Christelijke huize. De bestudering van dit geschrift laat zien, hoe intensief vroeg-Christelijke denkers en predikers met Joods traditiemateriaal bezig zijn geweest en hoe zij ook dit materiaal dienstbaar hebben pogen te maken aan de verkondiging van Hem, wiens komst door de profeten en andere grote gelovigen van het Oude Verbond was aangekondigd.

Onmisbaar voor de bestudering van dit geschrift is de editie van Th. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto Aliisque vindicata*, die in 1907 bij Teubner in Leipzig verscheen. In het eerste deel van dit boek (het tweede is gewijd aan verschillende lijsten van apostelen en discipelen, gelijk de titel aangeeft) vinden wij een critische uitgave van de verschillende, vaak zeer afwijkende recensies van de Vitae Prophetarum [1], zonder dat gepoogd wordt een reconstructie te geven van de oudste, eventueel oorspronkelijke tekst. Gelukkig heeft Schermann echter in zijn, eveneens in 1907, als Band XXXI

---

[1] De belangrijkste zijn: Twee verschillende recensies, aan Epiphanius toegeschreven (Schermann, *op. cit.*, pp. 3–25, 55–67); één recensie toegeschreven aan Dorotheus (pp. 25–55), de z.g. recensio anonyma (pp. 68–98), en de z.g. Hesychius-recensie (pp. 98–104), die alleen de vitae van de 12 „kleine profeten" geeft. Deze laatste recensie wordt gevonden in enige commentaren op de kleine profeten van verschillende vroeg-Christelijke auteurs; zij zijn soms door de auteurs zelf, soms door overschrijvers aan hun teksten toegevoegd.

Heft 3 in de reeks *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur* verschenen studie *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandte Texte* de verschillende recensies met elkaar vergeleken[1] en van commentaar voorzien, zodat wij toch een zeer bruikbaar overzicht hebben van het beschikbare materiaal. Sinds 1946 hebben wij naast deze editio maior van Schermann een editio minor, met inleiding en vertaling, van C. C. Torrey[2], die uitgaat van de door Schermann[3] en Torrey en enige vorige onderzoekers als meest betrouwbaar gequalificeerde recensio anonyma, waarvan Codex Marchalianus (Cod. Vat. Gr. 2125) de belangrijkste representant is. Torrey geeft alleen de belangrijkste varianten in het apparaat. Torrey neemt aan, dat de Vitae oorspronkelijk in het Hebreeuws zijn geschreven en geeft daar ook bewijzen voor. J. Jeremias rekent in zijn *Heiligengräber in Jesu Umwelt*[4] eveneens met een Hebreeuwse of Aramese „Grundschrift".[5]

Het is heel moeilijk, om de Vitae prophetarum te dateren. Volgens Torrey was de schrijver een Jood uit de eerste eeuw na Christus. Hij vindt slechts één duidelijk Christelijk gedeelte in de door hem gepubliceerde tekst, nl. Vita Jeremiae 7ff., dat spreekt over de komst naar Egypte van een παρθένος λοχεύουσα σὺν βρέφει θεοειδεῖ. De auteur kan geen Joods Christen geweest zijn, zegt Torrey, want dan zou het hele geschrift er heel anders uit moeten zien. Aan de andere kant gaat het niet aan, om dit gedeelte als interpolatie uit het leven van Jeremia te verwijderen, want het lijkt helemaal niet op een interpolatie. Dus neemt Torrey aan, dat de Joodse schrijver uit Jeruzalem zijn informatie uit Egypte (waar de voorvallen, vermeld in het Leven van Jeremia zich afspelen) ontvangen had door

---

[1] Zie zijn tweede hoofdstuk: „Recensionstypen und Rekonstruktion einer etwaigen Grundschrift", pp. 43–116.

[2] *The Lives of the Prophets, Greek Text and Translation*, Journal of Biblical Literature monograph series, Vol. I, Philadelphia 1946.

[3] Tenminste in de Teubneruitgave, p. XXV. In *T.U.* XXXI. 3, p. 127 schrijft hij echter: „Die zweite sogenannte Dorotheusrecension bewahrte am besten eine von christlichen Zusätzen freien Textgestalt der vitae der kleinen Propheten." J. Jeremias zegt echter in zijn direct te noemen studie, p. 13 n. 5: „Unsere Untersuchung hat dieses Urteil nicht bestätigt. Vielmehr zeigt der Vergleich der Ortsnamen, dasz auch bei den kleinen Propheten die recensio anonyma im allgemeinen den besseren Text hat."

[4] Göttingen, 1958, p. 12.

[5] H. J. Schoeps, „Die jüdischen Prophetenmorde", *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, pp. 126–143 betwijfelt of het bestaan daarvan bewezen kan worden (zie spec. p. 131). Th. Schermann, *T.U.* XXXI, 3, p. 132 neemt wel het bestaan van een Hebr. origineel aan, maar weet daarover weinig concreets te zeggen. Het artikel van S. Klein, „ᶜAl ha-sephär Vitae Prophetarum", in *Festschrift Klausner*, Tel Aviv 1937, bleef mij ontoegankelijk.

bemiddeling van Christenen. Die worden zelfs met name genoemd; in Vit. Jerem. 5 lezen wij nl.: ἡμεῖς δὲ ἠκούσαμεν ἐκ τῶν παίδων Ἀντιγόνου καὶ Πτολεμαίου γερόντων ἀνδρῶν. De Vitae moeten dan geschreven zijn in een tijd, dat een Jood nog zonder aarzeling informatie van Christenen kon incorporeren in zijn werk. „The probability is very strong... that the work was composed and given out before the year 80: the time, approximately, when the anathema was issued by Gamaliël II against Christians and their writings."[1]

H. J. Schoeps is voorzichtiger dan Torrey (wiens studie hij niet noemt, hoewel deze vier jaar voor de zijne verschenen is). Hij acht het huidige geschrift Christelijk en denkt, dat de Christelijke bewerking van de joodse traditiestof al heel vlug plaatsgevonden heeft, nl. reeds in de Urgemeinde, „die sich für Diskussionen mit Juden eine Zitatensammlung messianologischer Weissagungen aus den Propheten – kanonischen wie apokryphen – zurechtgemacht hat."[2] Zoals J. Rendel Harris sprak over een Testimonia-boek, spreekt Schoeps over een vroeg-Christelijk „prophetisches Florilegienbuch". Hij blijft echter wat vaag op dit punt, en hij kan ook niet concreet worden, want de messiaanse voorspellingen, die hij zo belangrijk acht, zijn in de oudste tekst van de Vitae prophetarum schaars. Dit geschrift is veeleer een verzameling van, merendeels apocriefe, verhalen en legenden, waarbij alleen in Vit. Jeremiae en Vit. Habakkuk van messiaanse voorspellingen gesproken kan worden.

Ook J. Jeremias[3] beschouwt de Vitae als een Christelijke bewerking van Joods materiaal. Hij noemt 150 n. Chr. als terminus ad quem, omdat allerlei in de Vitae vermelde tradities omtrent grafplaatsen niet meer worden gevonden na de mislukte opstand van Barkochba en de Jodendeportaties, die daarop volgden. Hij meent zelfs 70 n. Chr. als terminus ad quem te mogen aannemen: „Wahrscheinlich gehört sie jedoch in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, da diesen irgendwo in der Erscheinung tritt."[4]

In de handschriften, die ons overgeleverd zijn, wordt dit geschrift toegeschreven aan Epiphanius of Dorotheus, waarschijnlijk omdat

---

[1] *Op. cit.*, p. 11.
[2] *Op. cit.*, p. 131.
[3] *Op. cit.*, pp. 11–13.
[4] De juistheid van deze uitspraak moet betwijfeld worden. In Vit. Jeremiae 9 wordt gesproken over de vernietiging van de eerste tempel, die in de Syr. Apocalypse van Barruch dient als prototype van de vernietiging van de tweede tempel door de Romeinen. Bovendien lezen wij in Vit. Habakkuk 11: καὶ περὶ συντελείας τοῦ ναοῦ προεῖπεν ὅτι ὑπὸ ἔθνους δυτικοῦ γενήσεται. Beide passages worden beneden uitvoeriger besproken.

van deze beide personen bekend was, dat zij Hebreeuws kenden. Van Dorotheus, presbyter in Antiochië, die hij persoonlijk gekend heeft, deelt Eusebius, *H.E.* VII, 32, 2 ons mee: φιλόκαλος δ'οὗτος περὶ τὰ θεῖα γέγονως, καὶ τῆς Ἑβραίων ἐπεμελήθη γλώττης, ὡς καὶ αὐταῖς ταῖς Ἑβραϊκαῖς ἐπιστημόνως ἐντυγχάνειν. Van Epiphanius van Salamis (315–403), geboren in een dorp bij Eleutheropolis in Judea weet Hieronymus, *Apologia adv. Rufinum* II, 22; III, 6 ons mee te delen, dat hij Grieks, Syrisch, Hebreeuws, Koptisch en ook wat Latijn kende.[1] Men had ook kunnen denken aan Melito, bisschop van Sardes in Lydië in de tweede helft van de tweede eeuw, wiens verhandeling over het Pascha is teruggevonden en de laatste tijd zeer de aandacht heeft getrokken.[2] Eusebius, *H.E.*, IV, 26, 13–14 citeert een brief van Melito aan Onesimus, waarin de schrijver meedeelt, dat hij een nauwkeurige studie heeft gemaakt van de boeken van het Oude Verbond, en zelfs een reis heeft gemaakt naar het Oosten ἕως τοῦ τόπου ... ἔνθα ἐκηρύχθη καὶ ἐπράχθη. Bovendien noemt Eusebius *H.E.* IV, 26, 2 onder de hem bekende werken van Melito ook een geschrift Περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν.[3] Van Hegesippus, een tijdgenoot van Melito, die misschien van Joodse afstamming was, vertelt Eusebius, *H.E.*, IV, 22, 8 dat hij zeer goed op de hoogte was van het Hebreeuws en zelfs ἄλλα δὲ ὡς ἐξ Ἰουδαικῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.

Het is verleidelijk, om naast de vroegchristelijke hypothesen van een auteurschap van Epiphanius of Dorotheus de hypothese te stellen, dat Melito of Hegesippus het materiaal van de Vitae op hun reizen verzameld hebben en in Christelijke bewerking het licht hebben doen zien. Te bewijzen valt echter niets. Wij kunnen slechts constateren, dat in de vroeg-Christelijke kerk op een ons onbekend tijdstip (of waarschijnlijk op verschillende tijdstippen) Joods materiaal, althans ten dele oorspronkelijk in het Hebreeuws of Aramees overgeleverd[4], is overgenomen en Christelijk is bewerkt. De verschillende schriftelijke recensies, met hun belangrijke onderlinge verschillen, tonen ons de laatste stadia van het bewerkingsproces. Het lijkt mij onmogelijk, een geschrift als de Vitae te dateren. Het

[1] Zie B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg, [6]1960, p. 281.

[2] C. Bonner, *The Homily on the Passion by Melito*, *Studies and Documents*, XII, 1940; B Lohse, *Die Passahomilie der Bischofs Meliton von Sardes*, *Textus Minores* XXIV, 1958; M. Testuz, *Papyrus Bodmer XIII. L'Homélie de Méliton sur la Pâque*, 1960.

[3] B. Altaner, *op. cit.*, pp. 106–107 karakteriseert dit verloren gegane geschrift als „wohl antimontanistisch". In dat geval zou het dus over Christelijke en niet over de O.T.-ische profeten handelen.

[4] Zie de bovengenoemde studies van Torrey en Jeremias.

is ook een hachelijke zaak de diverse stadia in de bewerkingsgeschiedenis precies te onderscheiden. Wel kunnen wij zoeken naar parallelle tradities en punten van overeenkomst met andere geschriften en op grond daarvan proberen conclusies te trekken ten aanzien van de datering van bepaalde gedeelten van de Vitae Prophetarum.

In dit artikel wil ik proberen, om in enige passages van de Vitae, waar m.i. duidelijk Christelijke invloed speurbaar is, na te gaan, hoe het proces van overlevering en bewerking verlopen kan zijn.

Dit kan ons – op zeer bescheiden schaal – inzicht verschaffen in het boeiende proces van assimilatie en omwerking van Joodse gegevens en Joodse denkmethoden door bepaalde groepen in de Christenheid in de periode voordat het z.g. Griekse denken de Christelijke theologie ging beheersen. „La théologie chrétienne utilisera à partir des Apologistes les instruments intellectuels de la philosophie grecque. Mais auparavant il y a eu une première théologie de structure sémitique. L'existence de cette théologie a été généralement jusqu'ici méconnue," zegt J. Daniélou in het voorwoord van zijn grote werk *Théologie du Judéo-Christianisme*[1]. De Vitae Prophetarum (door Daniélou niet genoemd) zijn niet alleen interessant op zichzelf, zij vertegenwoordigen mede een wijze van denken die kenmerkend moet zijn geweest voor belangrijke groepen in de Christenheid der eerste drie eeuwen.

De eerste passage, die onze aandacht vraagt, is Vit. Jesajae 1–2, waar wij in Torrey's uitgave lezen: ...θνήσκει ὑπὸ Μανασσῆ πρισθεὶς εἰς δύο καὶ ἐτέθη ὑποκάτω δρυὸς[2] ʽΡωγὴλ ἐχόμενα τῆς διαβάσεως τῶν ὑδάτων ὧν ἀπώλεσεν Ἐζεκίας χῶσας αὐτά. καὶ ὁ θεός τὸ σημεῖον τοῦ Σιλωὰμ διὰ τὸν προφήτην ἐποίησεν· ὅτι πρὸ τοῦ θανεῖν ὀλιγωρήσας ηὔξατο πιεῖν ὕδωρ καὶ εὐθέως ἀπεστάλη αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ· διὰ τοῦτο ἐκλήθη Σιλωάμ, ὁ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος.

Opvallend is hier de masculinumvorm ἀπεσταλμένος, corresponderende met het ἀπεστάλη in het eerste gedeelte van de zin, dat het neutrum ὕδωρ tot onderwerp heeft. Ook in Joh. 9 : 7 vinden wij deze verklaring van de nam Siloam, en ook daar wordt de masculinumvorm gebruikt: ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ ὅ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος.

---

[1] Tournai 1958, p. 1.

[2] Torrey, *op. cit.*, pp. 10f. neemt aan, dat עֵין bron (verg. Jos 18 : 16, 1 Kon. 1 : 9) hier verkeerd gelezen is als עץ, boom.

De overeenkomst is te treffend om toevallig te zijn. In zijn commentaar op Joh. 9 : 7 zegt Billerbeck[1]: Σιλωάμ... entspricht dem hebräischen שִׁלֹחַ, שִׁילוֹחַ (aram. שִׁילוֹחָא, ind. שִׁילוֹחַ), das entweder infinitivisch gefasst das „Entsenden", emissio aquae = Wasserleitung, oder partizipial gefasst = שָׁלוּחַ das „Entsandte", aqua emissa bedeutet. Die Wiedergabe mit ἀπεσταλμένος Joh. 9 : 7 folgt der letzteren Fassung". Daarmee is wel het part. pass., maar niet de mannelijke uitgang daarvan verklaard. Het ligt voor de hand aan te nemen, dat de evangelist het masculinum gebruikt om te verwijzen naar Jezus Christus, die zelf de gezondene is. Misschien geeft hij zelfs een toespeling op Jes. 8 : 6, waar de profeet erover klaagt, dat „dit volk de zachtvloeiende wateren van Siloah versmaadt"[2]. In Joh. 9 : 7 kan dus het gebruik van het masculinum verklaard worden; in Vit. Jesajae daarentegen is er niets wat het gebruik van het nentrum in de weg zou staan, of zou noodzaken het masculinum te gebruiken. De conclusie ligt voor de hand: Vit. Jes. 2 is door Joh. 9 : 7 beïnvloed.

Het gaat niet aan, alleen de verklaring van de naam Silcam als een latere Christelijke glosse te verwijderen, omdat deze verklaring direct aansluit bij het in vers 2 verhaalde. Wel kunnen wij constateren, dat in Vit. Jesajae 3–5 een twééde overlevering gegeven wordt, die de namen van Hizkia en Jesaja verbindt met de bron Siloam: Toen de heidenen de stad omsingelden in de dagen van Hizkia kwam er op het gebed van Jesaja een weinig water uit de bron, om Jeruzalem voor gebrek aan water te behoeden. Alleen als de Joden kwamen gaf de bron water, bij nadering van de heidenen bleef hij droog. Ter herinnering aan dit wonder begroeven de Joden de profeet bij deze bron.[3]

Hoe kunnen wij het verklaren, dat deze twee tradities naast elkaar voorkomen? Wellicht is de tweede traditie de oudste en vulde een latere Christelijke bewerker de tekst aan met een andere, hem bekende traditie, die hij gemakkelijk kon verbinden met een toe-

---

[1] *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, II, p. 530.

[2] Zie b.v. W. Bauer, *Das Johannesevangelium*, [3]1933, p. 135 en R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, [12]1952, p. 253, n. 3. Opmerkelijk is, dat het mysterieuze שִׁילֹה in Gen. 49 : 10 in de Vulgaat vertaald wordt met: qui mittendus est.

[3] Zie verder J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 61–67, die ook een schat van topografische opmerkingen geeft.

speling op Joh. 9 : 7 en dus met een impliciete verwijzing naar Jezus Christus.[1]

Veel ingewikkelder ligt de situatie in Vita Jeremiae. In de eerste vier verzen van dit profetenleven wordt verteld, dat de Egyptenaren uit dankbaarheid voor hulp, die Jeremia hun gegeven had – op zijn gebed waren zij nl. verlost van slangen – de profeet begraven hadden ἐν τῷ τόπῳ τῆς οἰκήσεως Φαραώ. En, zo wordt er vroom bijgevoegd, ὅσοι εἰσὶ πιστὸι θεοῦ ἕως σήμερον εὔχονται ἐν τῷ τόπῳ καὶ λαμβάνοντες τοῦ χοὸς τοῦ τόπου δήγματα ἀσπίδων θεραπεύουσι. Dit is een typische legende verbonden met het graf van een groot man. De localisatie van Jeremia's graf zal waarschijnlijk samenhangen met Jer. 43 : 8–13, waar Jeremia de verovering van Egypte moet voorspellen in het paleis van de Farao te Tachpanhes (LXX: Τάφνας, genoemd in Vit. Jer. 1). Dat deze legende van Joodse oorsprong is, is waarschijnlijk, gezien de duidelijke bedoeling Jeremia te verheerlijken en de naam ἐφώθ die (door de Egyptenaren!) aan de slangen wordt gegeven.[2] In vers 5 en 6 lezen wij echter een concurrerende traditie, die de auteur naar zijn zeggen ontvangen heeft van de reeds genoemde Antigonus en Ptolemaeus. Volgens deze zegslieden zou Alexander de Macedoniër, nadat hij kennis genomen had van de μυστήρια verbonden met de profeet en zijn graf, het stoffelijk overschot van de profeet hebben laten overbrengen naar Alexandrië. Dit had het gewenste resultaat: καὶ ἐκωλύθη ἐκ τῆς γῆς τὸ γένος τῶν ἀσπίδων.[3]

In dit Vita vinden wij dus twee tradities, die niet naast, maar regelrecht tegenover elkaar staan. In een interessant artikel „Les Saints d'Israël dans la dévotion de l'Eglise Ancienne"[4] heeft M. Simon trachten aan te tonen, dat de Christelijke Kerk probeerde te concurreren met de Joodse verering van grote figuren uit het Oude Testament door a) de relikwieën te annexeren; b) de verering te binden aan die van een Christelijke heilige; c) de betreffende figuur op een andere plaats dan de tot dusver gebruikelijke te gaan vereren. Op pp. 120 ff. van zijn artikel noemt hij het geval van

---

[1] De uitleg van Siloam als ἀπεσταλμένος is de gangbare geworden in de vroegchristelijke onomastica; zie F. Wutz, *Onomastica Sacra*, *Texte und Untersuchungen*, IIIe Reihe, Band XI, 1 en 2, Leipzig 1914–15; zie Register p. 1149 sub voce.

[2] Zie C. C. Torrey, *op. cit.*, pp. 49–52 voor een Appendix „Jeremiah and the Reptiles of Egypt".

[3] In vs. 6b vinden wij een curieus voorbeeld van verkeerde naamsverklaring in de Griekse tekst – zie de zojuist geciteerde appendix van Torrey.

[4] *R.H.P.R.*, XXXIV, 1954, pp. 98–127.

Jeremia het meest treffende voorbeeld van de laatstgenoemde methode. Hij wijst erop, hoe in vs. 4 zeer vaag gesproken wordt van πιστοὶ θεοῦ en hoe vs. 5 begint met het nadrukkelijke ἡμεῖς δὲ ἠκούσαμεν. De christelijke redactor – M. Simon noemt de *Vitae Prophetarum* „chrétien par adoption"[1] – wil de aandacht afwenden van het traditionele centrum van de Jeremia-verering, met de bedoeling „en présentant le tombeau primitif comme vide, à détourner les fidèles d'y mêler leur vénération à celle des Juifs."[2] Hij citeert daarna latere Christelijke schrijvers, die het graf van Jeremia verbinden met het grote Tetrapylon in het hart van Alexandrië.[3]

Nu is het uit de verzen 5 en 6 zelf niet duidelijk, dat wij hier met een Christelijke traditie te maken hebben. De direct volgende verzen 7 en 8 echter moeten zeker Christelijk zijn: οὗτος ὁ Ἱερεμίας σημεῖον δέδωκε τοῖς ἱερεῦσιν Αἰγύπτου, ὅτι δεῖ σεισθῆναι τὰ εἴδωλα αὐτῶν καὶ συμπεσεῖν τὰ χειροποίητα πάντα ὅταν ἐπιβῇ ἐν Αἰγύπτῳ παρθένος λοχεύουσα σὺν βρέφει θεοειδεῖ. δι' ὃ καὶ ἕως νῦν τιμῶσι παρθένον λοχὸν καὶ βρέφος ἐν φάτνῃ τιθέντες προσκυνοῦσι, καὶ Πτολεμαίῳ τῷ βασιλεῖ τὴν αἰτίαν πυνθανομένῳ ἔλεγον, ὅτι πατροπαράδοτόν ἐστι μυστήριον ὕπο ὁσίου προφήτου, τοῖς πατρᾶσιν ἡμῶν παραδοθέν, καὶ ἐκδεχόμεθα τὸ πέρας, φησίν, τοῦ μυστηρίου αὐτοῦ.

De zinspeling op de vlucht van Maria, Jozef en Jezus naar Egypte (verg. Matth. 2 : 13–15) is duidelijk.[4] Even duidelijk is de zinspeling op een in Egypte voorkomende verering van een maagdelijke moedergodin met een goddelijk kind, die ons ook uit andere bronnen bekend is.[5] Een typisch staaltje van „imperialisme van de

---

[1] *Op. cit.*, p. 124.
[2] Ibid.
[3] *Op. cit.*, pp. 125f.
[4] De Dorotheus-recensie maakt die zinspeling nog iets duidelijker: διὰ σωτῆρος παιδὸς ἐκ παρθένου γενόμενου, ἐν φάτνῃ δὲ κειμένου. De recensio anonyma heeft hier: διὰ σωτῆρος ἐκ παρθένου γενομένου ἐν φάτνῃ.
Torrey en Schermann, *T.U.*, XXXI. 3, pp. 82–83 volgen hier, met kleine afwijkingen, de tekst van de beide Epiphanius-recensies. De woordkeus van Vita Jeremiae is enigszins vreemd. λοχεύω betekent baren (of: als vroedvrouw bij de geboorte assisteren) – zie Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, II, p. 1062, sub voce. Men zou dus geen participium praesens verwachten. Voor λόχος geeft Liddell-Scott, II, p. 1063 – behalve de betekenis hinderlaag – alleen: „child-birth". Ps. Dorotheus spreekt over een παρθένον λεχῶ (= „woman in child-bed" – Liddell-Scott, II, p. 1043), en de Epiphanii recensio altera over παρθένον λοχοῦν.
[5] Vroegchristelijke schrijvers beschrijven een feest van de geboorte van Aioon uit de maagdelijke Korè en ook een midwinterfeest, waarbij de feestgangers riepen: ἡ παρθένος ἔτεκεν, αὔξει φῶς. Zie M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind*, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil. hist. Klasse, 1931/32, IV, p. 43 n. 1 en G. Delling, art. παρθένος, *Th.W.z.N.T.*, V, pp. 824–835, speciaal pp. 825–829. Wij kunnen ook denken aan de veelvuldige afbeeldingen van Isis met het Horuskind.

oud-christelijke Geest"! Wanneer in Egypte de verering van een maagdelijke moeder met haar kind voorkomt, dan moet die samenhangen met de komst van de maagdelijke moeder van Jezus en haar kind naar Egypte!

Interessant zijn de hierop in Vit. Jeremiae 9–12 volgende mededelingen over de rol, die Jeremia gespeeld zou hebben bij de vernietiging van de tempel in 586. Voordat deze ten onder ging nam Jeremia de ark met alles, wat daarin was en deed die opslokken door een rots. Daarbij zeide hij tot de omstanders: ἀπεδήμησεν κύριος ἐκ Σιών[1] εἰς οὐρανὸν καὶ πάλιν ἐλεύσεται ἐν δύναμει, καὶ σημεῖον ὑμῖν ἔσται τῆς παρουσίας αὐτοῦ, ὅτε ξύλον πάντα τὰ ἔθνη προσκυνοῦσιν. Deze passage is duidelijk Christelijk[2], maar zij gebruikt Joods materiaal, dat ons ook in 2 Macc. 2:4–8 is overgeleverd. Daar wordt ons, op grond van wat in een niet nader genoemd geschrift staat opgetekend, meegedeeld, hoe Jeremia bij de ondergang van de tempel op bevel van God de tent (σκηνή), de ark en het reukofferaltaar verstopt in een rotshol op de berg, waar Mozes het erfdeel van de Heer had gezien. Zijn begeleiders proberen de weg naar die plaats te markeren, maar zij slagen daarin niet. Jeremia berispt hen daarom ook, want hij zegt: καὶ ἄγνωστος ὁ τόπος ἔσται ἕως ἂν συναγάγῃ ὁ θεὸς ἐπισυναγωγὴν τοῦ λαοῦ καὶ ἵλεως γένηται· καὶ τότε ὁ κύριος ἀναδείξει ταῦτα, καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα τοῦ κυρίου καὶ ἡ νεφέλη ὡς καὶ ἐπὶ Μωυσῆ ἐδηλοῦτο.[3] Ook in Vita Jeremiae wordt een verbinding met de figuur van Mozes gelegd, maar in een enigszins andere vorm dan in 2 Macc. Aäron zal degene zijn, die de ark te voorschijn brengt en alleen Mozes, ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ zal de tafelen, die zich in de ark bevinden openvouwen (vs. 11). Dan verspringt het beeld even in vs. 12, en men moet aannemen, dat hier weer een ander brokje traditie is ingevoegd: καὶ ἐν τῇ ἀναστάσει πρώτῃ ἡ κιβωτὸς ἀναστήσεται καὶ ἐξελεύσεται ἐκ τῆς πέτρας καὶ τέθησεται ἐν ὄρει Σινᾶ, καὶ πάντες οἱ ἅγιοι πρὸς αὐτὴν συναχθήσονται ἐκεῖ ἐκδεχόμενοι κύριον καὶ τὸν ἐχθρὸν φεύγοντες ἀνελεῖν αὐτοὺς θέλοντα.

---

[1] Sommige MSS van de recensio anonyma leren ἐκ Σινᾶ. Deze lezing wordt door Torrey geprefereerd; zij wordt ook gevonden in de Epiphanii recensio prior. De Dorotheus-recensie leest: ἀπεδήμησε κύριος ἐν Σινᾶ εἰς οὐρανόν, καὶ πάλιν ἐλεύσεται νομοθέτης ἐκ Σιών.

[2] Zie speciaal Matth. 24 : 14 καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος.

[3] Men vergelijke ook Syr. Apoc. Baruch 6, waar een engel de heilige voorwerpen door de aarde laat verzwelgen tot het einde der tijden, en Ps. Philo, Ant. Bibl. (vert. M. R. James, London 1917), XXVI, 12.

Een wonderlijke toekomstverwachting, die misschien iets te maken heeft met Hebr. 12:18ff.[1], en ook doet denken aan het in Openb. 11:19 en 12:17 verhaalde (openbaring van de ark van Gods verbond in de hemelse tempel, vervolging van de kinderen van de vrouw door de draak).

Vs. 13 vertelt ons dan, hoe Jeremia de plaats, waar de heilige voorwerpen verborgen zijn, markeert door met zijn vinger de naam van God op de rots te schrijven; die stond er als ingegraveerd, maar terstond bedekte een wolk de naam, zodat niemand nu weet, waar hij zoeken moet. Wel lezen wij in vs. 14: καὶ ἔστιν ἡ πέτρα ἐν τῇ ἐρήμῳ, ὅπου πρώτως ἡ κιβωτὸς γέγονε μεταξὺ τῶν δύο ὀρέων, ἐν οἷς κεῖνται Μωυσῆς καὶ Ἀαρών, καὶ ἐν νυκτὶ νεφέλη ὡς πῦρ γίνεται κατὰ τὸν τύπον τὸν ἀρχαῖον, ὅτι οὐ μὴ παύσηται ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ νόμου αὐτοῦ. Het verband met vs 11 en met 2 Macc. 2:4 τὸ ὄρος οὗ ὁ Μωυσῆς ἀναβὰς ἐθεάσατο τὴν τοῦ θεοῦ κληρονομίαν (de Nebo dus, waar Mozes overleed) is duidelijk. In vs. 15 lezen wij tenslotte de verrassende mededeling, dat God in zijn genade Jeremia toestond ἵνα τὸ τέλος τοῦ μυστηρίου αὐτοῦ αὐτὸς ποιήσειεν, ἵνα γένηται συνκοινωνὸς Μωυσέως, καὶ ὁμοῦ εἰσιν ἕως σήμερον.

Men kan, dit bonte geheel overziende, veronderstellen, dat de verzen 10 en 12 latere Christelijke toevoegingen zijn aan een verhaal, dat oorspronkelijk bestond uit de verzen 9, 11, 13–15. De Joodse en de Christelijke elementen zijn in dit profetenleven echter zo nauw verweven, dat een dergelijke oplossing wellicht te simpel is. Heeft een Christen hier Joodse gegevens zo goed mogelijk bewerkt en is hij zo doende gekomen tot uitspraken, waar hij zelf niet ten volle achter stond? Of heeft men in bepaalde Joods-christelijke kringen werkelijk aangenomen, dat de parousie van Jezus Christus zou plaats vinden op de Sinaï, waarheen de ark zou zijn teruggekeerd, en heeft men deze mening zo belangrijk gevonden, dat men die, ook zonder dat men Joodse gegevens kon adopteren, in de *Vitae Prophetarum* opnam? Er liggen hier nog een menigte onopgeloste vragen, en zolang niet meer parallellen in andere geschriften bekend zijn, is het moeilijk om een evenwichtig oordeel te vormen over de ontstaansgeschiedenis van dit gedeelte.

Nauw verbonden met Vita Jeremiae 9–15 is Vita Habakkuk 10–14. Deze verzen vormen een appendix, want in de verzen 8–9 heeft dit Vita reeds een bevredigende afsluiting gevonden: Συνῆκεν

[1] Waar overigens juist gezegd wordt: gij zijt *niet* genaderd tot de berg Sinaï, maar tot de berg Sion, de stad van de levende God, het hemelse Jeruzalem!

δὲ ὅτι τάχειον ἐπιστρέψει ὁ λαὸς ἀπὸ Βαβυλῶνος καὶ πρὸ δύο ἐτῶν ἀποθνήσκει τῆς ἐπιστροφῆς. καὶ ἐτάφη ἐν ἀγρῷ ἰδίῳ μόνος[1].
Uit de inhoud van vss. 10–14 wordt duidelijk, dat een Christen verantwoordelijk is voor deze toevoeging. In vs. 11 wordt gezegd, dat Habakkuk voorspelde, dat een westers volk de tempel zou vernietigen. Dit zou op zichzelf ook door een Jood geschreven kunnen zijn na de catastrofe van 70 n. Chr., ware het niet, dat de vernietiging van de tempel volgens vs. 12 gepaard zou gaan met het scheuren van het voorhangsel van de tempel: τότε τὸ ἅπλωμα, φησί, τοῦ δαβεὶρ εἰς μικρὰ ῥαγήσεται, καὶ τὰ ἐπίκρανα τῶν δύο στύλων ἀφαιρεθήσονται καὶ οὐδεὶς γνώσεται ποῦ ἔσονται.

De auteur van deze verzen legt dus een verband tussen de ondergang van de tempel in 70 n. Chr., die het einde van de tempeldienst betekende, en het scheuren van het voorhangsel van de tempel, dat volgens de synoptische evangeliën (Marc. 15:38 en par.) plaatsvond bij de kruisiging van Jezus. Dit verband wordt ook in andere vroeg-christelijke beschouwingen over het scheuren van het voorhangsel gelegd.[2] De vermelding van het scheuren van het tempelgordijn in de Vitae verdient echter bijzondere aandacht, omdat hier het woord ἅπλωμα wordt gebruikt om het voorhangsel aan te duiden. De gewone betekenis van dit woord is uitspansel; alleen hier en in Test. Benj. 9:4 καὶ ἔσται τὸ ἅπλωμα τοῦ ναοῦ σχιζόμενον καὶ καταβήσεται τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὰ ἔθνη ὡς πῦρ ἐκχυνόμενον, wordt het gebruikt in de betekenis van voorhangsel.[3] Men kan hierbij denken aan Josephus' beschrijving van de tabernakel in Ant. III, 6, 4, waar hij het Heilige vergelijkt met de zee en het land, en het Heilige der heiligen met de hemel. In *B.J.* V, 5, 4

---

[1] De redactor van de Epiphanii recensio prior heeft gevoeld, dat hier iets scheef zat, en heeft de inhoud van vss. 10–14 ingevoegd tussen Βαβυλῶνος en καὶ πρὸ δύο ἐτῶν; bovendien geeft hij nog enkele christelijke toevoegingen. Deze zelfde toevoegingen vinden wij in enkele MSS van de recensio anonyma; daar wordt echter aan het slot een verkorte herhaling van vss. 8–9 gegeven.

[2] Zie hierover C. Bonner, „Two Problems in Melito's homily on the Passion", *H. Th. R.*, XXXI, 1938, pp. 175–190; C. Bonner, *The Homily on the Passion by Melito bishop of Sardes and some fragments of the apocryphal Ezekiel. Studies and Documents* XII, London 1940, pp. 41–45; M. Rist, „Additional parallels to the rending of the veil in Melito's homily on the passion", *H.Th.R.*, XXXI, 1938, pp. 249–250; M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen 1953, pp. 123f.; A. Pelletier, „La Tradition synoptique du „Voile déchiré" à la lumière des réalités archéologiques", *Recherches de Science Religieuse*, XLVI, 1958, pp. 161–180 en S. G. F. Brandon, „The Date of the Markan Gospel", *N.T.St.*, VII, 1961, pp. 126–141, spec. pp. 131f.

[3] Men zoekt deze betekenis dan ook tevergeefs in de meest-gangbare woordenboeken. Alleen E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York-Leipzig, 1893 geeft de betekenis „the veil of the temple" = καταπέτασμα met enkel een verwijzing naar de plaats in de Testamenten van de Twaalf Patriarchen.

werkt hij deze kosmische symboliek uit, wanneer hij het voorhangsel voor het Heilige der heiligen in de tempel van Herodes beschrijft met de volgende woorden: πρὸ δὲ τούτων ἰσόμηκες καταπέτασμα πέπλος ἦν Βαβυλώνιος ποικιλτὸς ἐξ ὑακίνθου καί βύσσου κόκκου τε καί πορφυρᾶς, θαυμαστῶς μὲν εἰργάσμενος, οὔκ ἀθεώρητον δὲ τῆς ὕλης τὴν κρᾶσιν ἔχων, ἀλλ' ὥσπερ εἰκόνα τῶν ὅλων (= heelal). ἐδόκει γὰρ αἰνίττεσθαι τῇ κόκκῳ μὲν τὸ πῦρ, τῇ βύσσῳ δὲ τὴν γὴν, τῇ δ' ὑακίνθῳ τὸν ἀέρα, καὶ τῇ πορφύρᾳ τὴν θάλασσαν, τῶν μὲν ἐκ τῆς χροίας ὁμοιουμένων, τῆς δὲ βύσσου καὶ τῆς πορφύρας διὰ τὴν γένεσιν, ἐπειδὴ τὴν μὲν ἀναδίδωσιν ἡ γῆ, τὴν δ' ἡ θάλασσα. κατεγέγραπτο δ' ὁ πέπλος ἅπασαν τὴν οὐράνιον θεωρίαν πλὴν ζῳδίων.[1]

Van deze uitgewerkte symboliek is noch in de *Vitae Prophetarum* noch in de Testamenten van de Twaalf Patriarchen sprake, maar wellicht wordt er op gezinspeeld. De passage in de Testamenten is duidelijk Christelijk[2], en het ligt voor de hand ook in Vita Habakkuk 12 aan een Christelijke auteur of redactor te denken. In tegenstelling tot de N.T.-ische berichten en vele vroegchristelijke uitspraken, die in het midden laten of het gordijn bij de ingang van het Heilige of dat bij de ingang van het Heilige der heiligen is bedoeld, wordt hier nadrukkelijk gezegd, dat het voorhangsel van het דְּבִר[3], het Heilige der heiligen, scheurde.

Vita Habakkuk verbindt het scheuren van het tempelgordijn met het wegvoeren van τὰ ἐπίκρανα τῶν δύο στύλων, de kapitelen van de zuilen, naar een onbekende plaats. Volgens vs. 13 gebeurde dit door engelen, en kwamen de kapitelen terecht in de woestijn, ὅπου ἐν ἀρχῇ ἐπάγη ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου. Wij kunnen bij dit laatste weer denken aan de activiteit van de engelen in Syr. Apoc. Baruch 6 en aan het in Vita Jeremiae verhaalde. Een direct verband kunnen wij echter alleen leggen tussen Vita Jeremiae 12b, dat ons vertelt, hoe de heiligen de parousie van de Heer verwachten bij de Sinaï τὸν ἐχθρὸν φεύγοντες ἀνελεῖν αὐτοὺς θέλοντα en Vita Habakkuk 14 καὶ ἐν αὐτοῖς (= de kapitelen) γνωσθήσεται ἐπὶ τελέι κύριος, ὅτι φωτίσουσι τοὺς διωκομένους ὕπο τοῦ ὄφεως ἐν σκότει ὡς ἐξ ἀρχῆς. De parallel met Openb. 12:17f. en 12:9 (waar de draak, die de vrouw met haar kind en hen, die de geboden Gods bewaren, achtervolgt, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος wordt genoemd) is duidelijk.

---

[1] Zie ook het bovengenoemde artikel van A. Pelletier, speciaal hoofdst. II „Le Rideau du Sanctuaire nomade et du Temple bâti".

[2] Zie mijn *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, pp. 117–128.

[3] Ook in de LXX geregeld weergegeven met δαβείρ of δαβίρ.

Dit gedeelte ademt een Joods-christelijke atmosfeer, evenals de parallelle gedeelten uit Vita Jeremiae. Daarom is het verleidelijk, de vermelding van de verwijdering van de kapitelen van de zuilen te verbinden met een mededeling van Hiëronymus over het instorten van de grote bovendorpel van de tempel, die hij naar zijn zeggen ontleende aan een Joods-christelijk evangelie. Als die bovendorpel geacht werd te steunen op de kapitelen van de zuilen bij de ingang van het tempelgebouw, dan moest men wel aannemen, dat het verwijderen van de kapitelen een vernietiging van de bovendorpel tot gevolg had.

Tweemaal spreekt Hiëronymus hierover, nl. eenmaal in zijn commentaar op Mattheüs ad Matth. 27:51: „In evangelio, cuius saepe facimus mentionem, superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse adque divisum legimus."[1] In zijn Epistula 120, 8 ad Hedybiam[2] drukt hij zich iets anders uit; hij ontkent daar, dat in het door hem bedoelde evangelie over een scheuren van het voorhangsel van de tempel gesproken werd: „in evangelio autem, quod Hebraicis litteris scriptum est, legimus non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse." Men heeft op allerlei wijze geprobeerd het ontstaan van deze afwijkende traditie te verklaren[3]; helaas staat niet vast, dat Hiëronymus zijn informatie werkelijk aan een Joods-christelijk evangelie heeft ontleend. P. Vielhauer zegt aan het begin van zijn bespreking van Hieronymus' „citaten" uit Joods-christelijke evangeliën[4] terecht: „Hieronymus hat die zahlreichsten judenchristlichen Evangelienzitate und die zahlreichsten, aber auch verwirrendsten Nachrichten über JE überliefert." Deze geleerde schrijft het citaat, dat ons bezighoudt toe aan het Evangelie der Nazareërs[5], maar oppert ook de mogelijkheid, dat wij hier te maken hebben met een vrucht van Hiëronymus' rijke fantasie: „So dürfte es sich hier ebenfalls um

---

[1] Zie E. Klostermann, *Apocryphen II, Evangelien, Kleine Texte* 8, ³1929, p. 10 no. 20.

[2] Klostermann, ibid. Verg. *Historia Passionis Domini* fol. 65² (geciteerd door P. Vielhauer in E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen³ 1959, p. 100, no. 36): „Auch im Evangelium der Nazaräer liest man, dasz die Tempeloberschwelle von unendlicher Grösze beim Tode Christi sich gespalten habe (dasselbe sagt Josephus und fügt hinzu, es seien in der Luft schreckliche Stimmen gehört worden, die sagten: Laszt uns von diesem Wohnsitz weggehen)."

[3] Zie voor een overzicht: W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, p. 232.

[4] In zijn bijdrage „Judenchristliche Evangelien" in Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, pp. 75–108, citaat op p. 81.

[5] Dat hij, in tegenstelling tot b.v. Klostermann, onderscheidt van het Evangelie der Hebreeën.

eine novellistische Weiterbildung handeln, die vielleicht vom Bericht des Josephus über die unheildrohenden Vorzeichen der Zerstörung des Tempels (Jüd. Krieg VI, 293–300)[1] oder von Euseb, Chronicon ad Annum 32[2] beeinfluszt ist."[3] Ook de Roomskatholiek G. Bardy, die in zijn artikel „Saint Jérome et l'Evangile selon les Hébreux"[4] de heilige Hiëronymus zeer vrijmoedig critiseert, denkt aan beïnvloeding door Eusebius; hij wijst met A. Schmidtke[5] op een passage uit een vroegere brief van Hiëronymus, nl. Epistula 18 ad Damasum, waar wij naar aanleiding van de Latijnse vertaling van Jes. 6:4 lezen: „quod autem sublatum est, inquit[6], superliminare et domus impleta est fumo, signum est templi Judaici destruendi et incendii universae Hierusalem. Nonnulli vero in superioribus consentientes in extrema parte dissentiunt. Nam superliminare sublatum illo tempore praedicant, quando velum templi scissum est et universa domus Israhel erroris nube confusa, quando Josephus refert sacerdotes ex adytis templi virtutum caelestium audisse vocem: „transeamus ex his sedibus".[7] Schmidtke gaat zover te veronderstellen, dat Hiëronymus, de veelschrijver, deze eigen uitspraken in Epistula 18 met die van een Joods-christelijk evangelie verwarde!

Hoe dit ook zij: helaas hebben wij geen zekerheid, dat de traditie omtrent het ineenstorten van de bovendorpel van de tempelingang uit Joods-christelijke kring stamt. Derhalve dienen wij voorzichtig te zijn met het leggen van een verband tussen het Evangelie der Nazareërs en Vita Habakkuk 10–14.

In de *Vitae Prophetarum* vinden wij twee Levens van Zacharia.[8] Het ene is gewijd aan Zacharia, de zoon van Berechja, de zoon van Iddo, de tijdgenoot van Haggaï, het andere vertelt ons van het droeve einde van Zacharia, de zoon van Jojada ὃν ἀπέκτεινεν Ἰωάς

---

[1] Geciteerd in Epistula 120. Vergelijk het boven gegeven citaat uit de *Historia passionis domini*.
[2] Door Hieronymus zelf vertaald!
[3] *Op. cit.*, p. 93.
[4] *Mélanges de Science Religieuse*, III, 1946, pp. 5–36.
[5] *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, *T.U.* XXXVII, 1, 1911, pp. 257–265.
[6] Hiëronymus citeert hier: „quidam Graecorum, vir in scripturis adprime eruditus". J. Labourt, *Saint Jérome, Lettres I*, Paris 1949, p. 64 denkt aan Gregorius van Nazianze of Origenes.
[7] § 9, ed. Hilberg, *C.S.E.L.*, vol. LIV, 1910, p. 86.
[8] Tenminste in de recensio anonyma, de Dorothei recensio en de eerste Epiphanius-recensie. De tweede aan Epiphanius toegeschreven recensie geeft de mededelingen over Zacharia ben Jojada achter die over Zacharia ben Berechja.

ὁ βασιλεὺς Ἰούδα ἐχόμενα τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ἐξέχεεν τὸ αἷμα αὐτοῦ ὁ οἶκος Δαυὶδ ἀνὰ μέσον ἐπὶ τοῦ αἰλάμ.[1] Vergelijken wij dit bericht met 2 Kron. 24:20–22, 25 dan valt ons op, dat wij daar lezen over steniging, terwijl hier nadrukkelijk over het vergieten van bloed wordt gesproken.[2] Dit vinden wij ook in Joodse bronnen, waar uitgebreid gefantaseerd is over het in de tempel vergoten bloed van deze martelaar. Men leze hierover het zeer instructieve artikel van Sheldon H. Blank, „The Death of Zechariah in Rabbinic Literature"[3], dat ook uitvoerig ingaat op de verwarring tussen de verschillende Zacharia's in de Joodse en Christelijke literatuur. Een voorbeeld daarvan vinden wij waarschijnlijk in Matth. 23:35, waar wij lezen: ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν φονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου (verg. de paralleltekst Luc. 11:51 ἀπὸ αἵματος Ἄβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξύ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου).

Het ligt voor de hand om aan te nemen, dat hier gedoeld wordt op de eerste (Abel) en de laatste (Zacharia ben Jojada) in de Tenach genoemde moord op een onschuldige.[4] Hieronymus deelt ons mede: „In evangelio, quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiae filium Jojadae reperimus scriptum."[5] Omdat het hier een zeer voor de hand liggende correctie betreft, mogen wij aan de overeenstemming tussen de *Vitae Prophetarum* en het Evangelie der Nazareeërs

---

[1] αἰλάμ = אוּלָם of אֵילָם.

[2] Zie overigens ook 2 Kron. 24 : 25.

[3] *Hebrew Union College Annual*, XII, 1937, pp. 327–346. Zie ook Billerbeck, *op. cit.*, I, pp. 940ff., het bovengenoemde artikel van H. J. Schoeps, pp. 138–141 en J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 67ff.

[4] Voor andere mogelijkheden van verklaring, zie b.v. E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen³ 1938, pp. 189f.; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London 1948, pp. 103ff. en Sheldon Blank in het zojuist genoemde artikel. Men heeft o.a. gedacht aan een verwisseling met de in 67/68 n. Chr. door Zeloten omgebrachte Zacharia, zoon van Baruch – zie Josephus, B.J. IV, 5, 4 (sommige MSS spreken van Βάρεις, andere lezen Βαρούχου of Βαρισκαίου).

[5] Commentaar op Mattheüs ad Matth. 23 : 35, geciteerd door Klostermann, *Apocryphen*, p. 9, no. 13. In Hiëronymus' commentaar op Mattheüs ad Matth. 27 : 9 (geciteerd bij Klostermann, *op. cit.*, p. 10 no. 17) lezen wij: „Legi nuper in quodam Hebraico volumine quod Nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit Jeremiae apocryphum, in quo haec (= Matth. 27 : 9b, 10) ad verbum scripta reperi". In de Dorotheüs-recensie begint het Vita Jeremiae met het in Matth. 27 : 9b, 10 geprofeteerde; het wordt ingeleid met de formule ἀξιωθεὶς καὶ αὐτὸς προειπεῖν περὶ τοῦ κατὰ χριστὸν μυστηρίου λέγων οὕτως en besloten met de mededeling, dat Mattheüs de vervulling van die profetie vermeldt. Betekent dit, dat er onderlinge afhankelijkheid bestaat tussen de tekst van Ps Dorotheüs en dit Jeremia-apocrief uit Joods-christelijke kring (zo Schermann, *T.U.* XXXI, 3, p. 118) of hebben twee van elkaar onafhankelijke auteurs dezelfde (voor de hand liggende) oplossing gevonden voor het probleem van het onjuiste citaat bij Mattheüs?

niet te veel belang hechten. Trouwens, gezien het zojuist t.a.v. Matth. 27:51 betoogde, mogen wij de mogelijkheid niet uitsluiten, dat Hiëronymus een eigen correctie met het gezag van een oud evangelie wilde dekken!

Kan dus een verband met het Evangelie der Nazareeërs niet met zekerheid worden aangenomen, de overeenkomst tussen Vita Zachariae enerzijds en Mattheüs en Lucas anderzijds met betrekking tot de vermelding van de plaats, waar Zacharia vermoord werd, is treffend. 2 Kron. meldt, dat de moord in de voorhof plaatsvond, Vit. Zach. zegt, dat het ἐχόμενα τοῦ θυσιαστηρίου was, en dat het bloed tussen het altaar en de vestibule van het tempelgebouw werd gesprenkeld. Dit komt precies overeen met de plaatsbepaling in Matth. en Luc., en het heeft er alle schijn van, dat wij hier te maken hebben met een speciaal Christelijke traditie. Zowel Billerbeck als Blank wijzen er wel op, dat R. Aḥa, een Amoreeër van de vierde generatie (± 320 n. Chr.) volgens p. Taᶜan. IV, 69a, 56 aannam, dat de moord op Zacharja plaatsvond in de voorhof van de priesters, en niet in de voorhof van de Israëlieten of die van de vrouwen, maar vroegere getuigen voor deze opvatting worden naar mijn weten nergens geciteerd. Opmerkelijk is, dat men in de beschrijving van de moord op Zacharias, de vader van Johannes de Doper in het Protevangelium Jacobi 24:2 (verg. 23:3) ook leest, dat zijn bloed παρὰ τὸ θυσιαστήριον wordt gevonden en dat een stem oproept tot wraak (verg. 2 Kron. 24:22). Verschillende handschriften van de recensio anonyma lezen dan ook i.p.v. [Ζαχαρίας ......]. ὃν ἀπέκτεινεν Ἰωὰς ὁ βασιλεὺς Ἰούδα ἐχόμενα τοῦ θυσιαστηρίου: πατὴρ δὲ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· τοῦτον ἀπέκτεινεν Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς Ἰούδα ἐχόμενα τοῦ θυσιαστηρίου, en de eerste Epiphanius-recensie heeft iets dergelijks. Het motief van de moord op Zacharia heeft kennelijk de verschillende redactors van dit Vita Zachariae gefascineerd![1]

In Vita Jonae 8 wordt duidelijk gesproken over het einde van de stad Jerusalem, maar er is geen aanleiding om te denken aan de activiteit

[1] In het tweede vers van dit Vita wordt gezegd, dat de priesters na de moord allerlei verschijningen zagen in de tempel, geen orakels meer konden geven, en de ephod en de urim en tummim niet meer konden raadplegen. Schermann, *T.U.* XXXI, 3, pp. 125f. ziet hierin een verwijzing naar de tijd na de vernietiging van de tempel door Titus „wo der Opferdienst aufhört und das Synhedrium aufgehoben war, eine Zeit, in welcher die messianischen (hij denkt aan *Joods* messiaanse) Hoffnungen neu rege waren, welche sich auch in unseren Viten aussprechen." Dit lijkt mij zeer hypothetisch en allerminst evident.

[2] Over Christelijke invloed in de andere recensies en enige andere MSS van de recensio anonyma zie Schermann, *T.U.*, XXXI, 3, pp. 58f.

van een Christelijke auteur:[2] καὶ ἔδωκε τέρας ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ ὅλην τὴν γῆν, ὅτε ἴδωσι λίθον βοῶντα οἰκτρῶς (verg. Hab. 2:11), ἐγγίζειν τὸ τελος: καὶ ὅτε ἴδωσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ πάντα τὰ ἔθνη ὅτι ἡ πόλις ἕως ἐδάφους ἠφάνισται ὅλη. In Vita Hoseae 2 lezen wij de raadselachtige mededeling: καὶ ἔδωκε τέρας, ἥξειν κύριος ἐπὶ τῆς γῆς, ἐὰν ἡ δρῦς ἡ ἐν Σηλὼμ μερισθῇ ἀφ' ἑαυτῆς καὶ γὲνωνται δρύες δώδεκα. De uitdrukking ἥξειν κύριος ἐπὶ τῆς γῆς doet Christelijk aan, en is zo ook geïnterpreteerd door enige handschriften van de recensio anonyma, die na γῆς toevoegen: ἀνθρώποις συναναστρεφόμενον; eveneens door de redactor van de eerste Epiphanius-recensie, die schrijft: οὗτος ἔδωκε τερας ἥξειν τὸν κύριον ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν γῆν· καὶ τοῦτο τὸ σημεῖον τῆς παρουσίας αὐτοῦ κτλ.[1] De woordkeus doet denken aan bepaalde uitspraken in de Testamenten van de Twaalf Patriarchen, o.a. T. Sim. 6:5, 7; T. Asser 7:3; T. Benj. 10:7, 9 en in 't bijzonder T. Dan. 5:13. De parallellen zijn echter te vaag en te zeer beperkt tot enkele kanalen van de overlevering om hieruit conclusies te kunnen trekken met betrekking tot de relatie tussen de *Vitae prophetarum* en de Testamenten van de Twaalf Patriarchen.[2] Hetgeen te betreuren valt, omdat wij ook in de Testamenten te maken hebben met, soms verregaande, Christelijke adaptatie van Joods materiaal, zodat er dus in ieder geval formeel overeenkomst tussen deze beide geschriften is.

De mededeling over de eik van Silo is duister. Noch in het boek Hosea noch elders in het O.T. is er sprake van een dergelijke eik. Schermann[3] vermeldt, dat H. A. Hamaker dacht aan het שִׁילֹה van Genesis 49:10, en dat hij in de twaalf eiken een verwijzing zag naar de twaalf apostelen.

Inderdaad vinden wij in sommige handschriften van de recensio anonyma en in de Hesychiusrecensie de toevoeging: ἀκολουθοῦντες τῷ ἐπὶ γῆς ὀφθέντι θεῷ καὶ δι'αὐτοῦ σωθήσεται πᾶσα ἡ γῆ. De eerste Epiphanius-recensie heeft deze toevoeging niet, maar vindt het voldoende om op te merken: οὕτως καὶ ἐγένετο.

---

[1] Zie ook de Hesychius-recensie in Schermann's tekstuitgave p. 99.
[2] Bovendien leest de eerste Epiphanius-recensie in Vita Daniël 22: ἥξει δὲ κύριος ἐπὶ γῆς ἐνανθρωπήσας en de Dorotheüs-recensie in Vita Daniël 21: τότε ὁ θεὸς ἐπὶ γῆς φανὲις ὡς ἄνθρωπος ἀναδέξεται πάσας τὰς ἀνομίας τοῦ κόσμου εἰς ἑαυτὸν ἐν τῷ ἀνασκολοπίζεσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἱερέων τοῦ νόμου. καὶ εὐθὺς πνεύματος χάρις ἐπὶ γῆς ἐκχυθήσεται εἰς πάντα τὰ ἔθνη (zie Schermann, *T.U.*, XXXI, 3, pp. 120–122). Zie ook de bovengenoemde parallel in het gebruik van ἅπλωμα ter aanduiding van het voorhangsel van de tempel in Vita Habakkuk 12 en T.B. 9:4.
[3] *T.U.* XXXI, 3, pp. 46–48.

In het bovenstaande zijn slechts enige kanttekeningen bij de *Vitae Prophetarum* gegeven. Bij de bestudering van dit in vele opzichten vergeten geschrift stuit men op veel, dat onbekend en raadselachtig is, en slechts nu en dan wordt iets duidelijk van de samenhang met andere geschriften en van de ontstaansgeschiedenis van deze interessante verzameling traditioneel materiaal. Misschien zal allerlei, wat boven met enige aarzeling werd neergeschreven bij verdere bestudering correctie behoeven. Omdat echter datgene, wat ik meende te kunnen zeggen, hoe fragmentarisch het ook moest blijven, een interessant licht werpt op de verwerking van joods materiaal in de vroegchristelijke kerk, en ons dus kan helpen om een bepaald aspect van het christelijk denken in de eerste drie of vier eeuwen beter te verstaan, leek publicatie ervan gewettigd.

SYMPHONIE DER DUIZEND[1]

DOOR

A. J. Visser

Groningen

Dames en Heren Leden en Oud-leden van het F.G.G.,

Laat ik beginnen met een citaat van Homerus; in onze tijd van mammoetwetten en andere voorwereldlijke monsterachtigheden is het wel goed, hem in ere te houden. Dit luidt dan:

Evenals de geslachten der blaad'ren zijn die der mensen
(οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν)

Deze onsterfelijke regelen kwamen me in de gedachten toen ik de oude bescheiden van het F.G.G., mij door de sekretaris toegestuurd, doornam, in het bijzonder de ledenlijst. 377 F.G.G.-ers zijn gekomen en, afgezien van de tegenwoordige leden natuurlijk, ook weer gegaan, in de meer dan honderdtwintig jaren waarin deze symfonie der duizend vergaderingen geklonken heeft. Generaties gaan altijd snel maar in ons gezelschap schijnen ze nog sneller te gaan dan elders; op de laatste bladzijde van het ledenboek zag ik nog maar twee of drie namen van mensen die ikzelf nog uit de vergaderingen ken. En toch is het nog maar een jaar of vijf geleden dat ik met oprechte weemoed in het hart mijn laatste bijeenkomst als officieel lid meemaakte. Het is nu mijn opdracht aan deze „geneê" iets te vertellen van wat de vorige „geneê" in de loop van 1000 vergaderingen hebben gepresteerd. Uw sekretaris heeft dit met de werken van Hercules vergeleken wegens de moeilijkheid van de taak. Dat is dan ook het enige punt van vergelijking. Ik hoef geen leeuwen te temmen, helhonden te muilkorven of in dameskostuum wol te spinnen. Nog minder houdt mijn taak in het reinigen van een Augiusstal; dat zij verre! Wanneer ik mezelf zou willen vergelijken met een mythologische figuur dan was het eerder Procrustes, die zijn gasten, opdat ze in zijn bed pasklaar zouden zijn, als ze toevallig lang van stuk waren, onbarmhartig een beentje kleiner maakte. Tegen wil en dank moet ik wel zo'n Procrustes worden om al het theologiseren van zovele jaren en zovele generaties te persen in het liliputterbed van een klein uurtje spreektijd.

[1] Herdenkingsrede, gehouden op de 1000ste vergadering van het Fries Godgeleerd Gezelschap.

De moeilijkheden daarbij liggen niet alleen in het kwantitatieve maar ook in het kwalitatieve vlak. Ik bedoel: klemmend is vooral de vraag naar de methode. Gelukkig heb ik voorgangers gehad in deze arbeid; er zijn enkele brochures en ook een ongedrukt stuk bewaard waarin telkens een overzicht in vogelvlucht van „zoveel jaar F.G.G.' „zoveel vergaderingen" enz. enz., wordt gegeven. Deze anderen hadden het heel wat makkelijker omdat ze allemaal kortere perioden hadden te „verslaan", afgezien van Cuperus, die een eeuwfeest moest opluisteren. Mijn voorgangers nu gaan meest rubrieksgewijze te werk: zoveel lezingen over de historische theologie, zoveel over de dogmatiek etc., met soms ook beknopt iets over de inhoud. Daar is systematisch wel iets voor te zeggen maar voor de hoorder lijkt het me niet zo prettig: haast even erg als de fata en gesta van de academie bij de overdracht van het rectoraat. Ik had dus gedacht deze causerie in te delen als een goede oud-confessionele preek: in drie punten:

1) Het F.G.G.
2) De leden van het F.G.G.
3) De werkzaamheden van het F.G.G.

Punt 1 dan. Vrijdag 19 okt. 1838 zaten hier in deze stad zeven predikanten bijeen, gekomen misschien met de trekschuit, mogelijk ook met de beurtman (het was niet voor niets marktdag), mogelijk ook per pedes apostolorum. U moet de moeilijkheden niet onderschatten. Als je geld hebt voor een vliegtuig, reis je op het ogenblik heel wat makkelijker van Amsterdam naar Athene dan honderd jaar geleden van Oudemirdum naar Leeuwarden. Dat men er dergelijke vermoeiende pelgrimages voor over had is wel het beste bewijs voor het feit dat ons Gezelschap in het leven dezer pioniers een grote rol heeft gespeeld. Het verklaart ook waarom de eerste lichtingen wel allermeest, haast uitsluitend zelfs, gerecruteerd zijn uit dominees die hun standplaats betrekkelijk dicht bij de Friese hoofdstad hadden; voor iemand uit, zeg: Wyckel of Kuinre, was het lidmaatschap practisch onmogelijk. Ik wil U de namen niet onthouden:

P. van Borssum Waalkes, IJsbrechtum.
J. Meyer, Beetgum.
A. J. Hamerster, Marsum.
S. F. van Hasselt, Wommels.
T. Hingst, Sebaldeburen (Frisia irredenta!)
J. W. van Griethuizen, Sneek.
A. T. Reitsma, Roordahuizum.

De bedoeling was: een vereniging te stichten „tot gezamenlijke beoefening der godgeleerde wetenschap, welke gezamenlijke beoefening tot een grondige kennis daarvan leiden kon”. Statuten werden opgesteld en... het F.G.G. was geboren. Nog drie andere predikanten werden aangezocht doch door het „heuselijk bedanken” van een dezer drie starte men met negen leden, volgens Pseudo-Dionysius het getal der engelkoren. In deze jaren was men niet onderhoudende art. 31 maar wel onderhoudende 31 artikelen: het reglement telde er nl. zoveel. Later is dat veranderd.

De werkzaamheden begonnen in 1839, toen de voorzitter Van Borssum Waalkes oreerde over het onderwerp: de volmaakbaarheid der openbaring des Nieuwen Testaments in enen subjectieven zin.” Het was een zaak van woord en wederwoord want de tweede lezing, gehouden door Dr. Diest Lorgion, een der nieuw benoemde leden en een niet onvermaard man, zoals U weet, had de volgende, niet bepaald lapidaire, titel: „Kan men de volmaakbaarheid de christelijke leer ook in andere zin aannemen dan in dezen dat de subjectieve opvatting derzelver voor christenen steeds voor meerdere volmaking vatbaar is en zo ja, welke?” We doen Diest Lorgion geen onrecht met te constateren dat bij zijn vele talenten niet die, benodigd voor copywriter of headlineman, behoorden. Als wij, verzakelijkte negentiend'eeuwers, deze zinnen nog eens bekijken dan wordt het toch duidelijk dat hier een theologisch probleem aan de orde is gesteld dat zijn actualiteit blijft behouden, nl. dat van een eventueel voortgaande openbaring: Is het zó dat weliswaar het openbaringsgebeuren van Gods kant „af” is en enkel de toeëigening van die openbaring door de mens een geleidelijk voortschrijdend proces te zien kan geven, òf zit er in de openbaring zèlf een progressie? Wanneer ik deze twee lezingen hier noem is dat geen vooruitgrijpen op punt drie van mijn preek, de werkzaamheden, maar ik wil hiermee even tonen wat het geestelijke stempel van het F.G.G. in deze periode was. Een stempel malgré lui, want vijf jaar na de oprichting schreef de toenmalige secretaris: „het is gemeenschappelijk streven naar waarheid, zonder een vooraf bepaalde richting aan te nemen, zonder enen naam te dragen, zonder ene partij te vertegenwoordigen”. Maar U hebt in deze titels al wel zien opdraven een stokpaardje van de „Groninger richting”, die toen juist in opkomst was. De eerste F.G.G.-ers waren allemaal typisch „Groninger” figuren en pas later is dat veranderd. Een zekere historische binding met deze school is zelfs lang daarna nog gevoeld

want toen indertijd de Evangelische Vereniging ter ziele ging is er in het F.G.G. nog een soort herdenkingswoord gesproken. Ik weet niet of bij deze gelegenheid de uitspraak is geciteerd van die begrafenisondernemer die, ouderling geworden, bij een begrafenis van een oudvader in Israël niet als „kraai" maar als spreker moest fungeren en toen zei: „dit lijk heeft 95 jaar trouw de kerk gediend". Men had het kunnen doen. Want ik geloof dat we op het ogenblik geneigd zijn de verdiensten der „Groningers" te onderschatten. Ethischen uit de vorige eeuw kun je nog gerust citeren maar wie serieus zich zou beroepen op een dictum van Hofstede de Groot geeft zichzelf daarmee een brevet van theologisch onvermogen, niet ongelijk aan de schande die een hedendaags literator op zich zou laden wanneer hij, in alle ernst, regelen van de eens tijdens zijn leleven nog met een standbeeld vereerde Tollens als een voorbeeld van goede poëzie zou aanhalen. Ik geloof dat deze enkel maar ironiserende houding ten opzichte van de „Groninger" theologen niet helemaal rechtvaardig is. De nadelen van hun aanpak zijn een ieder bekend, is het niet uit Haitjema's „Richtingen" dan wel uit een andere bron: de overoptimistische uitwerking van de gedachte der goddelijke paedagogie, de oppervlakkige anthropologie, de hamartologie die er geen oog voor had „quantum ponderis sit peccatum", het nagenoeg ignoreren van het feit dat het christendom verlossingsreligie is, enz. enz. Maar twee grote verdiensten hebben deze mannen m.i. toch wel gehad. Om te beginnen geloof ik dat zij voor het eerst bewust aan de orde hebben gesteld het probleem van de verhouding tussen christendom en moderne cultuur. Hun oplossing mag dan allicht niet meer de onze zijn, zij hebben de vraag toch gezien.

Ten tweede hebben ze met alle kracht bevorderd: de wetenschappelijke beoefening der theologie. De grote bloei van theologische tijdschriften in de vorige eeuw en ook het ontstaan van godgeleerde werkgezelschappen van het soort als het F.G.G. er een is, kunnen we voor een niet gering deel een gevolg van het optreden van Hofstede de Groot en de zijnen noemen. In de eerste vier decenniën van zijn bestaan zou men ons gezelschap dan ook gerust met de naam Fries-Groninger Theologengezelschap hebben kunnen betitelen.

De Groninger Richting is gekomen en gegaan, gegaan zelfs in het F.G.G., eens haar bolwerk; wat evenwel bleef in ons aller „fratria" was de doelstelling: het beoefenen van de theologie (in de

ruimste zin van het woord) als *wetenschap*. Niet: dominees (die verondersteld worden anderen te stichten), op hun beurt wat stichting geven, ook geen „hulp voor de practijk". Zelfs de agenda wijst dat aan. Voorstellen tot „reformatie" in meer „practische" of ook meer „stichtelijke" zin (o.a. door invoering van opening met gebed) zijn af en toe gedaan maar (m.i. gelukkig) zonder resultaat.

Wat ook steeds gelijk gebleven is al deze 123 jaar is de stad waar we samenkomen, afgezien dan van de „buitenvergaderingen", die ook een zeer oude traditie vormen. Bijna hetzelfde kunnen we zeggen van de plaats van samenkomst in engere zin. Sinds 1855 is dat de herenkamer van de Zalen Schaaf, die als zalen De Koe begonnen zijn (trouwens in overeenkomst met de menselijke evolutie welke ook aan de „homo faber" de jagers- en veehoudersvolken zag voorafgaan). Er is nog een kort intermezzo geweest, toen een der eigenaren het „de heren niet naar de zin maakte". Men ging toen (het was in het begin van deze eeuw) naar het lokaal der Evangelische Vereniging maar, al was deze vereniging ten allen tijde principiëel ruim, haar vertrek was dat geenszins, zodat men weer met vreugde in het hart naar de aloude herenkamer toog, toen de zalen Schaaf de zalen Schaaf werden. Onvrijwillig moest men de herenkamer mijden toen strammes Militär, winnend voor Europa op alle frontpagina's, in de zalen Schaaf was ingekwartierd.

Eveneens sterk was de continuïteit ten aanzien van de *tijd* der vergaderingen. De eerste vrijdag van de maand is van 1838 tot vandaag F.G.G.-dag gebleven, al zijn de maanden, waarin men samenkwam, wel eens gewisseld.

Ook de agenda is in hoofdzaak gelijk gebleven. Steeds was en is de lezing de hoofdschotel met daarnaast nevenwerkzaamheden. De schriftelijke critiek op de lezing dateert van het jaar 1841, de stelling van 1898. De preekschets was oud maar heeft een tijd van verval gekend: in 1893 wordt er over geklaagd dat het „voor de preekschets de leden aan gemoedelijke ernst ontbreekt".

Wat niet gelijk bleef was de maaltijd; de evolutie daarvan zou men kunnen aanduiden door de zin: van Lucullus tot Gandhi. Honderd jaar geleden: copieuze maaltijden, rijkelijk besproeid met wijn en zelfs sterkere spiritualia; thans: boterhammen uit het vuistje en koffie. O tempora, o mores! (De kosten van zo'n maaltijd uit de beginperiode bedroegen fl. 3,—: tegenwoordig prijs van de dagschotel uit de cafetaria maar toen het weekloon van een landarbei-

der. Het een en ander zegt en passant ook wel iets over de sociale standing van de eerste leden).

Nog één ding voor ik van het eerste punt afstap: Het „Fries" in „Fries Godgeleerd Gezelschap" is een zuiver geografische aanduiding. Zowel de samenstelling als de vergaderingen zijn van dien aard dat men ze evengoed in Drente of Gelderland zou kunnen denken. Van de Friezen onder ons waren de meesten geen „bodders yn'e Fryske striid". Ze zijn er wel geweest, zulke „bodders": Kalma, die eens een lezing in het Fries hield (de enige maal dat een andere taal dan het Nederlands in de vergadering gebruikt is), Van Weringh en Bijleveld bijv., maar deze figuren hebben niet kunnen bewerken dat men zich er druk over maakte of er wel op „Friese" manier getheologiseerd werd. Dat dit mogelijk toch wel enigermate het geval kan zijn is hoogstens indirect: een gevolg van het feit dat het werken onder een bepaald volk altijd op de een of andere manier iemands geestelijke signatuur bepaalt.

Nu punt twee: de leden van het F.G.G. Hun aantal is niet reglementair vastgelegd maar tot het gewoonterecht is gaan behoren dat het getal der werkende leden de 25 niet mag overschrijden. Dat de leden behoorden tot hen, voor wie een wetenschappelijke beoefening der theologie grote waarde had, maakt het begrijpelijk dat verscheidene hunner geroepen werden die wetenschapsbeoefening ook tot hun levenstaak te maken. We vinden in de ledenlijst o.a. de namen van de hoogleraren Chantepie de la Sausaye Sr., Is van Dijk, Reitsma, de beide Sevensterren, Smits, De Vos, Dankbaar, Van Ruler, Bakker en van een man die, zonder hoogleraar te zijn geweest veel theologen sterker heeft beïnvloed dan de meeste hoogleraren: Dr. Noordmans. In de ledenlijst treffen we vaak dezelfde namen aan. Van een zelfs vier geslachten: Thoden van Velzen. Van andere drie: Van Borssum Waalkes en Klein Wassink. De families die met twee generaties vertegenwoordigd zijn zal ik maar niet eens noemen.

De oprichters waren, als gezegd, allen Hervormd. Maar reeds spoedig werd het gezelschap interkerkelijk. Dat geschiedde vijftien jaar na de oprichting, toen de doopsgezinde pastor van Harlingen, Ds. Cool, toetrad. Sindsdien zijn er naar verhouding veel menniste elementen onder ons geweest en verscheidene hunner waren een sieraad van het F.G.G. In 1861 kwam er ook een Lutheraan, Ds. Poolman. De weinig wetenschappelijke geest van de oude afgescheidenen en de rancunes die de Doleantie te weeg bracht, maken het begrijpelijk dat de Gereformeerde Kerken niet zo meteen ver-

tegenwoordigd waren. Pas in 1911 trad een gereformeerd predikant, Ds. Netelenbos, toe, gevolgd door anderen. Maar deze eerstelingen van de oogst waren vanuit gereformeerd standpunt gezien geen rijpe aren (om niet zo onvriendelijk te zijn van kaf te spreken).

Van hen hebben nl. twee alle verband met de Gereformeerde kerken verbroken, anderen gingen juist *in* Hersteld Verband maar, al lijkt dit een tegengestelde beweging, alle vier waren ze gereformeerd-af. Ook dat is veranderd. De Gereformeerden die ikzelf heb meegemaakt op onze vergaderingen waren én goed gereformeerd én goed F.G.G.-er In 1946 kwam met pr. Van Straaten de eerste vertegenwoordiger van de Kerk van Rome in het F.G.G. Ook hij werd door anderen gevolgd. De eerste vrouwelijke predikant in ons vaderland Mej. Da. G. Zernike was tevens het eerste vrouwelijk lid van ons gezelschap. Ze is dat maar heel kort gebleven; vermoedelijk beviel de atmosfeer haar toch niet. Atmosfeer dan mogelijk pregnant en fysisch genomen want in de tijd dat de dames al wel studeerden, rookten ze toch nog niet en konden ook niet tegen de dikke tabakswolken, die ten allen tijde onze vergaderingen hebben gekenmerkt. Hoe dan ook, na twee jaar heeft ze bedankt. Misschien is dat de reden dat er blijkbaar een zekere theologische misogynie in het F.G.G. gekomen is want het heeft zeer lang geduurd voor er weer een dame in de herenkamer kwam. Men stemde ze af. Zelfs een theol. candidate, getrouwd met een der leden, werd niet toegelaten, ondanks het paulinische εἰς σάρκα μίάν. Pas in 1940 werd le deuxième sexe ook in ons genootschap weer vertegenwoordigd.

Het „bieenboec" handelt eerst „vanden prelaten" en dan „vanden ondersaten"; ik heb eerst van de ondersaten, in casu de gewone leden, gehandeld en moet dan dus nu iets zeggen over de prelaten d.w.z. het bestuur. De F.G.G.-bestuurderen zijn, althans wat hun ambtsperiode betreft, vaak „makrobioi Aithiopes" geweest, die lange lange jaren hun ambt vervulden met eer, niet slechts in het huis van onze Heer maar ook in de herekamer. Dr. Thoden van Velzen bijv. was niet minder dan zesendertig jaar voorzitter en Ds. Heesen maakte de zeventien jaar vol. Een periode van minder dan tien jaar is kort in ons gezelschap. Ikzelf heb al de zeven jaren, dat ik lid ben geweest A. Faber op zijn bekende, even gentlemanlike als bekwame manier de voorzittershamer zien voeren. De sekretarissen bleven over het algemeen iets minder lang aan, hoewel ook hier abactiaten van 19 en 21 jaar te zien zijn. Zelf heb ik de bescheidene en preciese Quast in deze functie meegemaakt, de ons vroeg ont-

vallen Postma en last not least Boeke, die op eminente wijze het schrijverschap vervuld heeft.

Tenslotte nog iets over de grensgevallen: de mensen die geen bestuurslid en geen gewoon lid zijn maar toch een band met het gezelschap hebben. Daar zijn om te beginnen de honoraire leden. Honorair lid wordt men door vertrek uit de provincie. Er is wel eens de mogelijkheid aan deze leden geboden om toch werkend lid te blijven maar dat is in onbruik geraakt. Als erelid heeft het F.G.G. verder nog gekend twee niet-theologen. (Met „niet-theologen" bedoel ik personen die nooit een theologische opleiding hebben gevolgd, niet mensen als indertijd Van Weringh, die geen kerkelijk ambt bekleedde, maar wel theol. drs. was.) De eerste van dit duo was een soort „lustige Person", die in 1887 de risée van Nederland werd door zijn zotte publicatie over het Oera-Lindaboek, nl. Dr. J. Ottema, conrector van het Leeuwarder gymnasium. Ontzaglijk veel had hij gelezen maar helaas bezat hij de slechte gewoonte ook alles te geloven wat hij las. Hij heeft ons gezelschap misschien af en toe wel lering maar in elk geval veel vermaak geschonken. Natuurlijk sprak hij ook over het Oera-Linda boek. Verder wist hij zo het een en ander mee te delen omtrent een bezoek, gebracht aan Perzië door de Friese edelman Lycklama á Nyeholt, die daar het graf van Mordechai en Esther had gezien. Es muss auch solche Kaüze geben, zeggen de Duitsers. Een heel ander man was het tweede erelid, Mr. W. B. S. Boeles. Deze veelzijdig begaafde jurist was niet slechts een grondig kenner van Frieslands beschaving in de oude tijd, maar ook enorm thuis in het kerkrecht en tevens in de kerkgeschiedenis. O.a. was hij beroemd als verzamelaar van plaatwerken op het gebied van de historie der vaderlandse kerk.

Nu dan punt drie: de werkzaamheden van het F.G.G. Hier deinst Uw spreker in de geest even terug voor het haast onmogelijke van de taak, duizend vergaderingen te „verslaan". Dat ik niet alle duizenden werkzaamheden bij name kan noemen is alvast wel duidelijk. Om nog enige lijn te brengen in dit deel en van de symphonie der duizend geen kakophonie der duizend te maken leek het mij het beste, niet de systematische maar de chronologische methode te volgen. Misschien geeft deze raketvaart door duizend bijeenkomsten ons daarbij dan nog de gelegenheid om, als Titow uit de raket naar de aarde kijkend, een vluchtige blik te slaan op de ontwikkeling der theologie in de periode van 1838 tot 1961. Ik zou dan een periodicering aan willen brengen en wel als volgt: van 1838 tot

± 1860: F.G.G.-oude geschiedenis; van ± 1860 tot ± 1880: F.G.G.-middeleeuwen; van ± 1880 tot 1945 F.G.G.-nieuwe geschiedenis en van 1945 tot heden: F.G.G.-nieuwste geschiedenis. In de F.G.G.-oudheid zagen we reeds onze geestelijke voorouders vooral bezig met (oneerbiedig uitgedrukt) het berijden van het stokpaardje der Groninger richting: de voortschrijdende openbaring en de goddelijke paedagogie. Uiteindelijk was dat nog een erfdeel van de Aufklärung. Dat de ideeën van Schleiermacher, gesproten uit de geheel anders gelaagde bodem der Romantiek, het genootschap allerminst voorbijgingen toonde een der leden door enkele jaren na de oprichting te lezen over: „Hoedanig is volgens Schleiermacher in zijn Reden über die Religion de ware aard der religie". Een van de trekken der Groninger school was ook de bijbelse gerichtheid. Dat blijkt wel uit de bijzonder grote plaats, die in de F.G.G.-oudheid de bijbelse en exegetische lezingen innamen: zij vormden het leeuwendeel van de werkzaamheden. Ik zal U niet vermoeien met al de titels; deze dragen, om het zo uit te drukken, allemaal hoge hoed, vadermoorders en bakkebaarden. Een voorbeeld dat moge gelden voor alle: „bewijst het ook iets tegen de viering des heiligen Avondmaals dat de apostel Johannes, overigens zo nauwkeurig in het optekenen van alles wat Jezus in de laatste nacht van Zijn leven gesproken en gedaan heeft, geheel van deszelfs instelling zwijgt? En zo neen, welke gegronde redenen kan men voor dit stilzwijgen bijbrengen?" Als men dogmatiek bedreef stond daarbij de christologie meest in het middelpunt. Een wel zeer origineel aspect van die christologie behandelde het lid dat las over: „het veelvuldige levensgenot van Jezus". Mijn vak kwam er slecht af; slechts twee lezingen over de kerkgeschiedenis vindt men in deze eerste decennia.

Exegetiseren deed men in die tijd cursorisch: zo werden de eerste tien hoofdstukken van het vierde evangelie behandeld. Eén ding treft ons als niet-Gronings: Hofstede de Groot had in zijn „Voorlezingen over de opvoeding des mensengeslachts" een vrij grote plaats ingeruimd aan het aandeel der oudtestamentische openbaring bij die opvoeding maar toch horen we in de eerste jaren van het F.G.G. opvallend weinig over het Oude Testament. Chantepie de la Sausaye hield een lezing over „de toverij bij de Hebreen" en Van Borssum Waalkens over „het profetisme", daarmee is het dan echter ook afgelopen.

Met de ideeën van Strauss, met de filosofie van Hegel en de ma-

terialistische tendenties die in de 19de eeuw opkwamen heeft men zich ernstig bezig gehouden. Voor het F.G.G. in elk geval is Heine's boutade: „als ik hoor dat over een maand de wereld vergaat vertrek ik naar Holland, want daar gebeuren alle dingen vijftig jaar later", niet juist. Als U bedenkt hoe sterk de Tübinger school de theologische gemoederen in verontrusting bracht, dan begrijpt U dat deze, destijds actuele, problemen hier ook vaak onder het gepuf van lange gouwenaars zijn behandeld. Van B. Waalkes sprak over deze school en ook tal van „Teilprobleme", die hiermee samenhingen, werden door anderen ter tafel gebracht. Meyboom, als ik mij niet vergis de vader van de latere Groninger hoogleraar, gaf bij die gelegenheid opinies ten beste, die voor het tijdvak van de veertiger jaren der vorige eeuw in Nederland, wel ongemeen radicaal genoemd moeten worden. Onder deze bedrijven door wordt telkens de naam van Scholten genoemd maar niet met instemming. De heren mochten dan niet bepaald dicht staan bij de piëtistische orthodoxie van een man als Ds. Felix van Longerhouw, van het oudmodernisme moest men ook niet veel hebben. (Iets wat in later jaren zelfs heeft geleid tot de vorming van een uitgesproken vrijzinnig Fries theologengezelschap; dit bleek echter geen levensvatbaarheid te hebben.)

Hiermee ben ik gekomen tot aan de tijd van de F.G.G.-middeleeuwen, de periode van ± 1860–1880. Als opmaat daartoe heel iets anders. Honderd jaar geleden verscheen er een boek dat het denken der mensheid geweldig heeft beïnvloed, ik bedoel de „Origin of species" van de grote Darwin, spoedig gevolgd door diens werk over de afstamming van de mens. (Zijn tijdgenoten riepen boos: te wapen! Hij scheldt ons uit voor nageslacht van apen!). Alweer, het pleit voor het up-to-date-zijn van ons gezelschap dat men zich reeds enkele jaren later met Darwins opvattingen bezig hield en dat niet in de vorm van een verontwaardigde „donderrede". De F.G.G.-middeleeuwen geven een aanwakkeren van de belangstelling voor de geschiedenis te zien, speciaal voor de vaderlandse kerkgeschiedenis, ook „historische heemkunde" als: „de gemeente Huizum voor de hervorming." Ondertussen ging men de actuele kerkelijke problemen niet uit de weg. Zo werd de geruchtmakende brochure van Kuenen over het goed recht der modernen gelezen en grondig besproken. Enkele lezingen werden gewijd aan het probleem van de leervrijheid, waarbij bleek dat de meeste leden, al hoorden ze dan niet tot de modernen, voor een strakke en juridische

leertucht helemaal niets voelden. In de jaren van 1860–1880 is ook de sociale kwestie, destijds in zijn brandende actualiteit iets nieuws, al herhaalde malen behandeld. Hoe brandend de zaak was had men in deze jaren, vóór de eigenlijke opkomst van het socialisme in ons land, nog niet door en het vraagstuk werd wel wat heel eenvoudig gesteld, maar dat het Christendom een taak had ten aanzien van de sociale kwestie was wel iets waarover men het eens was.

De overgang tot de F.G.G.-nieuwe tijd wordt gekenmerkt door een grotere verscheidenheid. Totnogtoe waren de leden practisch allemaal „Groningers" geweest hoewel er een sterk onderscheid was tussen „links"- en „rechts"-Groningers. (Een vrij linkse „Groninger" was bijv. Riedel, die in 1865 de lichamelijke opstanding, ook die van Jezus, ontkende, zij het dan met handhaving van een geestelijke onsterfelijkheid.) De ethische theologie had zich nu echter ontwikkeld. De vader van deze stroming, Chantepie de la Saussaye, was lid van het F.G.G. geweest gedurende zijn Leeuwarder pastoraat, maar men kon hem toen nog niet „ethisch" noemen. Doorgaans laat men de richting beginnen met het verschijnen van het tijdschrift „Ernst en Vrede" in 1853. Er kwamen ook in ons aller gezelschap steeds meer die zich naar de ethische kant getrokken voelden. Radicalere moderne figuren zijn eigenlijk pas in de twintigste eeuw toegelaten. Gezegd moet worden dat er ook enkelen lid waren, die stellingen verkondigden welke in de mond van een gereformeerde anno 1890 niet bevreemd zouden hebben. Zo was er Van Eyck van Hesliga die, na lang zijn rechtvaardige ziel gekweld te hebben met het aanhoren van lezingen ter verdediging van schriftcritiek, in april 1897 een verhandeling hield over de waarde dezer critiek. Conclusie: de schriftcritiek is waardeloos. Hij heeft dit referaat ook gepubliceerd en er de fiolen van de toorn des hooggeleerden Wildeboers over zien uitstorten. Het schijnt een vrij wild werkstuk te zijn geweest.

Ondanks een enkel meer „gereformeerd" geluid als het zoëven genoemde hoef ik U nauwelijks te zeggen dat uit de kringen van het F.G.G. geen dolerenden kwamen. Van de Doleantie als geestelijke beweging is in de lezingen weinig te merken. Wel werd er geregeld gerefereerd, ook al voor 1889, over enkele dingen die daar verband mee houden. Zo bijv.: „kerkelijke partijschappen", of: „de synode van 1876 en de belijdenisvragen voor aannemelingen". Eén lezing had direct op Kuypers handelingen betrekking en droeg de nog al vriendelijk klinkende titel: de reformatie der hervormde kerk door Dr. A Kuyper en de modus vivendi der synode". Om U te laten

horen hoe men er over dacht is het voldoende U een citaat voor te lezen van een voorganger-chroniqueur Ds. Klinkenberg, een in zijn tijd vermaard en zeer gewaardeerd secretaris, die in 1889 een verslag gaf van de laatste honderd vergaderingen. Het luidt: Sinds die tijd ontwikkelden zich de breed opgezette plannen der kerkveroveraars tot revolutie, tot listig en overmoedig verzet en de rechtbanken kwamen aan het woord om de misleiders en de misleiden terug te brengen tot het Recht..." Maar het klimaat in het gezelschap was van dien aard dat een beschouwelijke geest bleef overheersen.

Daarmee zijn we op onze raketvaart door duizend vergaderingen gekomen tot de F.G.G.-nieuwe tijd, die ons via het fin-de siècle in onze eeuw brengt. In deze era zien we een sterke „Weltoffenheit" ook in het F.G.G. Een enkele uitgesproken moderne predikant komt in de gelederen, al zijn de meer agressieve figuren buiten gebleven. Het sterk bezig zijn met de cultuur dat zo karakteristiek is voor de ethische theologie van bijv. een Is. van Dijk, treffen we ook in het F.G.G. aan. Wat de kunst betreft valt hier telkens de naam van Ds. Meyer, een van de blijde-wereld-dominees en een man van sterk esthetische belangstelling; hij las o.a. over Odilon Redon. Niet alleen in de verhouding tot de kultuur, ook in de versterkte belangstelling voor het sociale in de kringen der F.G.G.-ers komt deze Weltoffenheit uit. Heesen was hier sterk door geoccupeerd en sprak over de herziening van de armenwet, de sociale kwestie, werkstaking etc. Ook het pacifisme vond een verdediger in Van Itterson (in de periode van de boerenoorlog: 1901). Een derde aspect van die nieuwe „Weltoffenheit" is de belangstelling voor de filosofie; heel wat wijsgerige onderwerpen zijn in dit derde tijdvak behandeld. Onze gelederen telden toen een hegeliaan, die van zich zelf trouwens bescheidenlijk verklaarde een hegeliaan in bordpapieren harnas te zijn, maar die, wàt de substantie van zijn kuras ook mocht wezen, in elk geval een geharnast strijder voor de „filosoof van de zuivere rede" was. Zijn naam zowel als zijn karakter waren Nobel. Nobel las over: wijsgerige propaedeuse, over Hegel en over Bolland. De ideeën van een denker die, thans erg in het vergeetboek geraakt, omstreeks de eeuwwisseling door zijn religieus getint, gnosticerend pessimisme een geweldige invloed heeft gehad, ik bedoel Eduard von Hartmann, vonden een pleitbezorger in een lid met de zoetklinkende naam Honing. Ook de levensfilosofie van Bergson werd in onze rijen uit de doeken gedaan en wel door de natuur-

vriend-predikant De Stoppelaar. Bierens de Haan kreeg een beoordelaar in de Nestor van het F.G.G. in mijn tijd, de oude Hilwerda. (Hilwerda is niet minder dan 41 jaar lid geweest en miste practisch nooit een vergadering.) Een van degenen die in hun F.G.G. tijd meer speciaal in de filosofie excelleerden (het was vooral als dogmaticus dat hij zijn bekendheid kreeg) was Dr. Noordmans, die zijn hoorders op zijn bekende laconisch-geladen wijze inleidde in het denken van William James, Descartes en Rickert. Dat Nietzsche op de wijsgerenparade niet ontbrak spreekt vanzelf. Ook van de theosoof-filosoof Fechner werd, figuurlijk gesproken, de geest opgeroepen. Een van de leden schijnt ook in concreto geesten te hebben opgeroepen, voor zover geesten ooit concreet kunnen zijn, nl. door aan spiritisme te doen. De aanduidingen van notulenboeken en chronisten zijn echter te summier om U van diens contacten met „de overzijde" meer te vertellen dan dat hij o.a. een lezing hield over „de ontwikkeling in het hiernamaals".

De tijd waarmee we ons nu bezighouden was tevens de glorietijd van de „religionsgeschichtliche Schule" in Duitsland. Ook dit werkte door en bracht mede een groter openheid ten opzichte van de wereld der religie buiten de christelijke kerk. Zo treffen we dan bijv. lezingen over „de mythe van de stervende en de opstaande God" en „vergelijking van de geboorteverhalen van Krischna en Christus". *Wij* zouden hierbij ook indelen een referaat over het animisme op Celebes. Niet also de chronist Cuperus, die brengt het onder het hoofd... vaderlandse kerkgeschiedenis. Ik kan nog vermelden dat ook de radicale eschatologische exegese van het nieuwe testament in de voetsporen van A. Schweitzer hier in deze rij betrekkelijk vroeg ter sprake is gekomen, nl. reeds in 1915.

Ondertussen gaat het verbredingsproces door. Extremere figuren van rechts zowel als van links bleven echter buiten de herekamer. Dit heeft o.a. ten gevolge gehad dat vertegenwoordigers van een stroming, welke in de hervormde kerk toch wel invloedrijk is geweest, nl. die van wat ik zou willen noemen, de oud-confessionelen (mensen van het stempel van Hoedemaker, de Kromsigten, Lingbeek, e tutti quanti) in de ledenlijst van ons gezelschap niet te vinden zijn. In recentere tijd zijn onder de leden verscheidene figuren aan te wijzen die tot de Confessionelen gerekend werden maar dat waren dan meer confessionelen van het Haitjema-Van Niftrik-type. Dat de Gereformeerde bond evenmin vertegenwoordigd is kan men nauwelijks verwonderlijk noemen gezien de kleinheid van de Geref.-

bondsenclave in Friesland (practisch alleen Driesum).

(De F.G.G.-nieuwste geschiedenis die ik straks zeer beknopt ga behandelen heeft dit „verbreden" consequent doorgevoerd. Ik geloof dat in de tegenwoordige constellatie gelukkig iedere „modale" trek is weggevallen en dan thans de theologische verdienste van de candidaten het enige criterium is.) De eerste wereld-oorlog heeft in de notulenboeken opvallend weinig sporen nagelaten maar in de decennia daarna zijn er sterke tekenen van overgang. Barth doet in onze kring reeds zijn intree in 1925. Bedenkt men dat de eerste druk van de Römerbrief het jaartal 1918 draagt en het nog enkele jaren duurt voor men eigenlijk van een dialectische theologie kan spreken dan is dat ook al geen bevestiging van Heine's eerder geciteerde boutade.

Gedurende de dertiger jaren werpen de vreselijke gebeurtenissen van '39–'45 hun schaduwen vooruit en de gebeurtenissen die toen reeds in Duitsland plaatsvonden waren geen schaduw maar bittere realiteit. In de zalen Schaaf zijn deze dingen niet onbesproken gelaten. Los leest over: „Duits heidendom"; „Nat. Socialisme"; „Rosenberg", Kalma over „Jodenvervolging". Maar het waren niet alleen onheilspellende dingen die hun schaduwen vooruit wierpen. Ook positieve zaken uit het jongste verleden kondigden zich al aan. Zo hield Van Ruler een lezing over „Kuypers leer van de gemene Gratie" waarin hij reeds praeludieert op zijn denken van thans. (In het voorbijgaan gezegd; het was de eerste maal dat de *theoloog* Kuyper hier onder de schijnwerpers kwam). Diepersloot betoogde dat de tegenstelling orthodox-vrijzinnig betrekkelijk was. Een man die nu nog steeds in het theologische nieuws is, wordt voor het eerst in 1938 ten tonele gevoerd: ik bedoel Bultmann, over wiens beïnvloeding van de kant van Heidegger een lezing gehouden werd door Bolkestein.

De oorlog van '40–'45 had directe gevolgen. Men moest in het begin vergaderen in de Prinsentuin omdat in de zalen Schaaf Duitse soldaten ingekwartierd lagen. Er is gediscussiëerd over de toelaatbaarheid van het samenkomen in een lokaliteit waar, door het bordje „verboden voor Joden", aan Jezus, wanneer Hij in onze tijd geleefd zou hebben, de toegang ontzegd werd. Het standpunt van hen, die in het bordje voornoemd geen reden zagen de plaatsen, die er door ontsierd werden te vermijden, behield de overhand. Beïnvloed door de gebeurtenissen waren o.a. de lezing van Moulijn over „de Joden en Jezus", zeer evenwichtig overigens en niet bepaald door een (vergeef de monstrueuze constructie) anti-antisemitische

probleemstelling, die alles in zwart en wit ziet. Hilwerda polemiseerde tegen de lasterlijke uitspraken van de N.S.B.-dominee Dr. Boissevain. Ook onder onze leden kwamen onderduikers voor; Diepersloot was telkens, zoals de notulenboeken het uitdrukken, „om de bekende reden afwezig".

Van 1 september 1944 tot 7 september 1945 hebben de vergaderingen, wegens de noodtoestand, stil gestaan.

Met de vergadering van 7 sept. 1945 begint dus de F.G.G.-nieuwste geschiedenis. De toenmalige voorzitter Bolkestein gaf uitdrukking aan de gevoelens van alle leden met een zeer sober openingswoord, waarin we evenwel tonen van diepe dankbaarheid horen doorklinken. Wanneer ik ook over deze periode nog het een en ander zeg, zult U het mij ten goede houden dat ik dit bijzonder kort doe; niet enkel wordt ik door de tijd daartoe gedrongen maar het heden leent zich uit de aard der zaak minder voor geschiedschrijving, als ik hier dit wijdse woord mag gebruiken, dan het heden. Als algemene karakteristiek van deze periode zou ik willen noemen de reeds gememoreerde radicale verbreding. Ik sprak in ander verband al over het toetreden van vrouwelijke en ook van Katholieke leden (althans in theologicis „bien étonnés de se trouver ensemble"). Wat de werkzaamheden betreft kan men constateren dat er meer invloeden van het tijdsgebeuren te bespeuren zijn dan tijdens en na de eerste wereldoorlog het geval was. Zo sprak Smits over „Christelijke beschouwing van de doodstraf" (destijds actueel door de executie van N.S.B.-raddraaiers en ook in een herderlijk schrijven van de hervormde synode besproken). Postma over: „Rusland en het Westen" (dat was nog in de tijd dat Lieb's grenzeloos naïeve „Russland unterweg" in de mode was). Van de Wissel toonde zich militant antimilitairist, vandaar dat de weerloosheid in deze kring allesbehalve weerloos was.

Van de dingen die op kerkelijk terrein actueel waren heeft de Nieuwe Kerkorde plus „drum und dran" niet zo veel pennen en tongen van F.G.G.-ers in beweging gebracht als men misschien zou verwacht hebben. Het feit dat deze zaken in kerkelijke vergaderingen en dito pers meer dan ten overvloede behandeld werden zal daar niet vreemd aan zijn. Er valt hierover maar één lezing te registreren: die van Wouda over art. X van de Nieuwe Kerkorde. De problematiek rond de vrouw in het ambt kwam vaker ter sprake; die werd o.a. behandeld door Mej. Van Drimmelen, Postma en Dr. Boer (pro) en pr. Kobessen (contra). Sterk bepaald door de naoor-

logse vraagstellingen was ook een lezing van Miedema over „de kentering bij de vrijzinnigheid"; Hierin wordt een vrijzinnige gedefiniëerd als „een zondaar met zelfrespect"; men vraagt zich af wat, in deze lijn voortgaande, de omschrijving van een Gereformeerde Bonder moest zijn: misschien een „heilige zonder zelfrespect?"

De Katholieken in onze rijen hebben wel zeer sterk, hoewel in uitermate irenische geest, de problemen, verband houdende met de relatie Rome–Reformatie, in het vizier genomen: zo pr. Van Straaten over: „de controverse betreffende het Katholieke leergezag" en later: „de betekenis van de ontmoeting met de Reformatie". Pr. Kobessen sprak over „de Heilige Geest in de Katholieke kerk" en „het geloof in oecumenisch perspectief". Later verdedigde Pr. Van Straaten de katholieke heiligen, althans hun verering.

Barthiaanse geluiden werden in ons gezelschap minder gehoord dan „statistisch" beschouwd te verwachten was. Na het bedanken van Wouda was Bijl de enige onder de leden die men tot de uitgesproken aanhangers van de dialectische theologie moet rekenen; hij heeft daarvan in enkele scherpzinnige bijdragen getuigd. Onder de gereformeerde leden was de belangstelling voor Barth vrij groot. Enkele lezingen over aspecten van zijn theologie kwamen uit hun hoek. Hoewel ze zijn denken niet en bloc konden aanvaarden toonden dezen daarbij een prijzenswaardig streven naar objectiviteit, in berkouweriaanse geest, en gingen ze niet te werk op de wijze van die gereformeerde jongelingen, die in hun vereniging debatteerden over de vraag of Barth *de* Antichrist was dan wel enkel *een* antichrist in de zin van I Johannes.

Een geheel eigen geluid, dat van de „Hervormde katholiciteit", liet Riemersma horen: hij toonde een grote belezenheid ook in de Rooms Katholieke theologie, met name die van Odo Casels, verdedigde de oud kerkelijke exegese van het „nedergedaald ter helle" en... een herziening van de canon. Tot geruststelling van door deze titel lichtelijk verbijsterde lieden bleek echter dat de hier bedoelde canon niet de canon van de Heilige Schrift maar van de... Mis was.

Actuele, maar niet direct kerkelijk actuele, onderwerpen zijn er ook verscheidene behandeld. Zo sprak Klein Wassink over Sartre naar aanleiding van diens „Mouches", Boeke over Sierksma's opvattingen omtrent de religieuze projectie, Zielhuis over modern syncretisme in Afrika, Nielsen over Bultmann en Moulijn over revalidatie.

In deze periode van het F.G.G. is ook de historie wel degelijk

aan haar trekken gekomen. Ik denk aan lezingen als die van Bakker over Marcion, die van De Jong over Boehme, even fraai van vorm als van inhoud, enz., teveel om op te noemen.

In '59–'60 heeft men bij wijze van experiment de lezingen gegroepeerd om een enkel thema, nl. de Kerk.

En passant vermeld: in de notulen van 6 nov. 1946 is een uitspraak te vinden, waaromtrent we mogen hopen dat die nooit door een geleerde uit het jaar 3000 zal worden aangetroffen, want die zou eruit moeten besluiten tot het voorkomen van kannibalistische riten in de kringen van ons gezelschap. De secretaris Swarts schrijft daar: „November is slachtmaand, Mooi is geslacht; Cuperus en ik worden 30 december geslacht''. Pas in de loop van deze vergadering ben ik te weten gekomen dat het hier gold een toespeling op het verplichte emeritaat met het bereiken van de vijfenzestigjarige leeftijd dat door velen als een afslachting werd beschouwd.

Ik zou niet compleet zijn wanneer ik ook niet iets zei over de werkzaamheden van het F.G.G. buiten de gewone vergaderingen (waarbij inbegrepen de „buitenvergaderingen'') om. De pogingen om een eigen tijdschrift uit te geven zijn mislukt, hoewel er van de oprichting af wel ongeveer een halve eeuw aan gedokterd is.

In het jaar 1925 werd er een cursus voor predikanten door ons gezelschap georganiseerd, waar niemand minder dan Roessingh de leiding van had; een soortgelijke cursus onder leiding van Snethlage twee jaar later, trok weinig belangstelling, zodat men ook deze activiteiten heeft stopgezet. Wat bleef was het gebruik om in bepaalde vergaderingen bekende figuren uit het vaderlandse theologische leven uit te nodigen voor een spreekbeurt en deze vergaderingen dan voor niet-leden toegankelijk te stellen. Een dergelijke vergadering, maar met een zeer bijzondere oorzaak was de Augustinusherdenking in 1954 waar Prof. Quispel en Dr. Hendricx, lector aan de R.K. universiteit te Nijmegen, het woord voerden.

Dames en heren, lang, te lang reeds, heb ik gesproken, hoewel ik voor mijn gevoel nog veel te weinig heb gezegd. Laat ik dus, op het gevaar af dat de vergelijking met de bekende nachtkaars op dit verhaal van toepassing is, verder geen epiloog houden maar nu stante pede eindigen met aan ons aller F.G.G. het beste te wensen voor de volgende duizend vergaderingen!

DE VERHOUDING VAN HET KOSMOLOGISCHE EN HET ESCHATOLOGISCHE ELEMENT IN DE CHRISTOLOGIE[1]

DOOR

A. A. VAN RULER

Utrecht

I.

Wanneer men het, in een of ander opzicht, over de christologie heeft, doet men er goed aan, zich twee dingen helder bewust voor de geest te houden. In de eerste plaats, dat men als kern steeds moet vasthouden aan de historische Jezus. Over hem – een feit, een figuur, een persoon uit de geschiedenis – gaat het in alle christologische uitspraken. En in de tweede plaats, dat het alleen maar belachelijk en onzinnig is, van hem zo veel ophef te maken, als de christelijke kerk in prediking, liturgie en dogma doet, wanneer hij geen beslissende betekenis heeft. De kerk heeft deze beslissende betekenis altijd tot uitdrukking gebracht door van hem enerzijds te zeggen, dat hij God is en anderzijds, dat in hem het heil is verschenen.

Men kan wel dènken, dat er in het kerugma van het Nieuwe Testament allerlei elementen liggen, welke in het dogma van de traditie niet of niet voldoende zijn verdisconteerd. Toch zal men dat niet zo gauw denken, wanneer men zich niet beperkt tot de eigen traditie, maar let op de traditie van de catholica. In ieder geval zal men zichzelf niet zo vlot in staat achten tot een dusdanige verwerking van die verwaarloosde elementen, dat er een voor de kerk als gemeenschap bruikbare dogmatische structuur uit te voorschijn komt.

Vandaar dat ik mij niet heb laten vinden voor de suggesties van het huidige F.G.G., om niet-traditionele christologische elementen uit het Nieuwe Testament, de kerkgeschiedenis en het eigen brein bijeen te sprokkelen. Ik zing liever een toontje lager. De traditie van de catholica is niet alleen een kolossale macht, maar bevat ook een kolossale rijkdom. Men komt daar vrijwel alles tegen. In ieder geval is daar bijkans alles mogelijk.

---

[1] Lezing, gehouden op de 1000ste vergadering van het Fries Godgeleerd Gezelschap.

Liever dan op zoek te gaan naar verspreide, losse stukken stelde ik een structuur-vraag van de gehele christologie als zodanig aan de orde. Misschien, dat daarbij allerlei voor ons gevoel wat verwaarloosde elementen vanzelf ook op de tafel komen, althans om de hoek komen kijken.

We hebben het over de verhouding van het kosmologische en het eschatologische element in de christologie.

2.

Wij doen er goed aan, bij dit onderwerp te waken tegen dogmatische vanzelfsprekendheden, die wij onbedacht opnemen uit de tegenwoordige theologie.

Het onderwerp stelt de laatste vragen aan de orde. Deze laatste vragen zijn merkwaardigerwijze ook steeds de eerste. Zij dragen alle een sterk speculatief karakter. Maar daar behoren we niet bang voor te zijn. Elk zinnig mens, die ook een compleet mens is, compleet ook in zijn denken, stelt speculatieve vragen. Hij denkt na over begin en einde van alles, over zin en doel. Bij die vragen komt hij altijd weer uit. In zoverre zijn het de laatste vragen, die hij stelt. Maar bewust of onbewust gaat hij altijd ook min of meer uit van de antwoorden, die hij op deze laatste vragen geeft. In zoverre zijn het ook de eerste vragen. Zònder dit speculatieve verband kan men, naar mijn inzicht, op geen enkele concrete vraag, welke tussen dit begin en dit einde ligt, ook maar één zinnig, concreet antwoord geven. Dat is feitelijk zo. Je ziet dat ook, bijvoorbeeld bij de meest nuchtere biblicus. Het getuigt echter niet van kritische zin, wanneer men weigert, zich dit bewust te maken. Helemaal kritisch wordt men pas, als men zich realiseert, dat men steeds in een speculatieve samenhang denkt en spreekt en als men deze speculatieve samenhang ook opzettelijk aan de orde stelt.

De vraag naar de verhouding van het kosmologische en het eschatologische element in de christologie doet dat. De vragen, welke daarbij aan de orde komen, zijn niet alleen de laatste en de eerste in elke christologie. Zij vormen ook het bestek, waarbinnen alle andere inhouden van het christelijke geloof staan.

Daarom moet men hier vooral uiterst kritisch blijven vragen, of de gezichtspunten, waarvan men uitgaat, wel juist zijn. Ook de contemporaine theologie is een macht, dikwijls een veel dommere macht dan de traditie. Het is namelijk de macht van de mode.

Daaruit neemt men heel gemakkelijk gezichtspunten op, welke van beslissende, beheersende betekenis zijn en misschien toch niet waar zijn.

Zo zitten er bijvoorbeeld in ons onderwerp metaphysische, ontologische problemen. De tegenwoordige theologie heeft de sterke neiging, deze soteriologisch op te lossen. Dat geeft grappige constellaties. Maar er worden ook gedurig monstra uit geboren. Daarvoor te waarschuwen, is het doel van mijn betoog.

3.

Het Nieuwe Testament leert in elk geval nadrukkelijk, dat Jezus Christus ook een oorspronkelijke relatie had en heeft op „alle dingen". Dat is een relatie, welke onderscheiden is van de relatie, die hij tot alle dingen gekrégen heeft door het werk van de verzoening in de weg van het kruis en de opstanding.

„In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en het Woord was God. Dit was in den beginne bij God. Alle dingen zijn door het Woord geworden en zonder dit is geen ding geworden, dat geworden is. In het Woord was leven en het leven was het licht der mensen; en het licht schijnt in de duisternis en de duisternis heeft het niet gegrepen" (Joh. 1:1–5).

„Hij was in de wereld, en de wereld is door Hem geworden, en de wereld heeft Hem niet gekend. Hij kwam tot het zijne, en de zijnen hebben Hem niet aangenomen" (Joh. 1:10, 11).

„Voor ons nochtans is er maar één God, de Vader, uit wien alle dingen zijn en tot wien wij zijn, en één Heer, Jezus Christus, door wien alle dingen zijn, en wij door Hem" (1 Cor. 8:6).

„Nadat God eertijds vele malen en op vele wijzen tot de vaderen gesproken had in de profeten, heeft Hij nu in het laatst der dagen tot ons gesproken in den Zoon, dien Hij gesteld heeft tot erfgenaam van alle dingen, door wien Hij ook de wereld geschapen heeft. Deze, de afstraling zijner heerlijkheid en de afdruk van zijn wezen, die alle dingen draagt door het woord zijner kracht, heeft, na de reiniging der zonden tot stand gebracht te hebben, Zich gezet aan de rechterhand van de majesteit in den hoge, zóveel machtiger geworden dan de engelen als Hij uitnemender naam boven hen als erfdeel ontvangen heeft" (Hebr. 1:1–4).

„Hij is het beeld van den onzichtbaren God, de eerstgeborene der ganse schepping, want in Hem zijn alle dingen geschapen, die in de

hemelen en die op de aarde zijn, de zichtbare en de onzichtbare, hetzij tronen, hetzij heerschappijen, hetzij overheden, hetzij machten; alle dingen zijn door Hem en tot Hem geschapen; en Hij is vóór alles en alle dingen hebben hun bestaan in Hem; en Hij is het hoofd van het lichaam, de gemeente. Hij is het begin, de eerstgeborene uit de doden, zodat Hij onder alles de eerste geworden is" (Col. 1:15–18).

„Daarna het einde, wanneer Hij het koningschap aan God den Vader overdraagt, wanneer Hij alle heerschappij, alle macht en kracht onttroond zal hebben. Want Hij moet als koning heersen, totdat Hij al zijn vijanden onder zijn voeten gelegd heeft. De laatste vijand, die onttroond wordt, is de dood, want alles heeft Hij aan zijn voeten onderworpen. Maar wanneer Hij zegt, dat alles onderworpen is, is blijkbaar Hij uitgezonderd, die Hem alles onderworpen heeft. Wanneer alles Hem onderworpen is, zal ook de Zoon zelf Zich aan Hem onderwerpen, die Hem alles onderworpen heeft, opdat God zij alles in allen" (1 Cor. 15:24–28).

„Gij zijt het, die steeds bij Mij gebleven zijt in mijn verzoekingen. En Ik beschik u het Koninkrijk, gelijk mijn Vader het Mij beschikt heeft" (Luc. 22:28, 29).

In al deze plaatsen uit het nieuwtestamentische kerugma wordt duidelijk gedoeld op kosmologische elementen en aspecten in het mysterie van de Christus. Al te statisch zal men er niet over mogen denken. Het is een levend en beweeglijk geheel. De relatie tot alle dingen wordt hem gegéven, wordt ook door hem genómen, wordt door hem ook weer terúggegeven, wordt zelfs door hem dóórgegeven aan zijn kerk. En vooral: behalve van deze relatie, die hij krijgt door het werk van de verzoening, is er ook sprake van een relatie, die hij had, niet door wat hij deed, maar door wat hij was. Men zal in ieder geval een notie als die van de „middelaar van de schepping" niet kunnen missen, om deze woorden van evangelisten en apostelen op te vangen.[1]

---

[1] Dat is dan ook een eigen notie. Ze zegt iets eigens. Dr. Herman Ridderbos, *Paulus en Jezus*, Kampen 1952, 126 wist, dunkt mij, te zeer dit eigene uit door de relatie van Christus tot alle dingen geheel vanzelfsprekend te achten, enerzijds vanuit zijn godheid, anderzijds vanuit de eenheid van het goddelijk werk van schepping en verlossing. W. H. Velema, *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper*, 's-Gravenhage 1957, 233 spreekt intussen wat te boud, als hij met beroep op Ridderbos stelt, dat het gereformeerde nieuwtestamentische onderzoek de gedachte van de Scheppingsmiddelaar afwijst. Hij wijst ook op de bezwaren van K. Schilder (234) en S. G. de Graaf (238) tegen de term en tegen de gedachte.

4.

Een andere kwestie is echter, hoe men deze schriftgegevens dogmatisch nader interpreteert. De evangelisten en de apostelen krijgen licht iets lyrisch in hun toon, als ze over deze dingen komen te spreken. Een dogmaticus is wat bedaarder. Soms heeft hij het gevoel, dat in deze lyriek de dingen al te zeer door elkaar heenlopen. Vooral als hij Col. 1 leest. Hij denkt dan, dat hij het preciezer kan zeggen, dan de apostel hier doet. Hij houdt het er natuurlijk voor, dat de apostel het bij enig nadenken met hem eens zou zijn.

Moet men niet, zo vraagt de dogmaticus, het nodige onderscheid tussen de trinitarische en de christologische, eventueel ook tussen de ontologische of kosmologische en de soteriologische spreekwijze zorgvuldig respecteren? Is hier alles, wat wordt uitgezegd van Jezus de Christus, gelijkmatig van hem uitgezegd als God de Zoon in het menselijke vlees? Of moet men in de intentie van de evangelisten en de apostelen onderscheiden tussen God de Zoon als de tweede persoon in het drieënig wezen van God en deze zelfde God de Zoon als God de Zoon in het menselijke vlees? *Moet* men, juist in de intentie van de evangelisten en de apostelen, hiertussen niet onderscheiden, omdat zij van dat in het vlees komen verhalen en het verkondigen als dè grote gebeurtenis bij uitstek? Kunnen zij daarvan nog wel zo verhalen en verkondigen, als zij zelf daartussen niet meer zouden onderscheiden?

Dat slaat dan naar twee zijden uit. In de eerste plaats naar de zijde van de verzoening en de verlossing, welke in het werk van Jezus zijn aangebracht. Daarover kan men dan niet meer theopaschietisch denken en spreken. Het is niet puur God de Zoon, God zelf, die dit werk heeft verricht. Het is God de Zoon, en zo God zelf, maar in het menselijke vlees, dat hij tot dit werk had aangenomen. Men moet er mediatorisch over denken en spreken.[1] Voor de preciesheid en zuiverheid van het christelijke zinnen en peinzen maakt dat geen gering verschil.

In de tweede plaats slaat het ook uit naar de zijde van die notie van „de middelaar van de schepping". Dit scheppingsmiddelaarschap kan men, wanneer men de genoemde onderscheidingen zorgvuldig wil respecteren, niet meer toekennen aan de Logos incarnatus. Betekent dat, dat we abstract worden in ons theologische den-

[1] Voor het onderscheid tussen „theopaschietisch" en „mediatorisch" spreken zie G. C. Berkouwer, *De triomf der genade*, Kampen 1954, 294–324.

ken, omdat we dan niet meer kijken naar de concrete Christus? Neen, we blijven concreet. Alleen: we kijken naar de wereld en onszelf en spreken dan – merkwaardig genoeg – van de Logos „asarkos". De wereld is niet door Jezus van Nazareth geschapen.[1] Althans, wanneer men dat zou willen zeggen, is dat een dusdanig sunecdochische en metonymische spreekwijze, dat zij alle zin verliest. Wel heeft het natuurlijk zin, er de nadruk op te leggen, dat hij, door wie de wereld is geschapen, dezelfde is als degene, die door de aanneming van het menselijke vlees Jezus van Nazareth is geworden. Daar kom ik nog op terug.

5.

Wij zullen eerst echter nog even moeten ingaan op een nieuw probleem, dat zich hier stelt. Het is de Zoon van God, die de middelaar van de schepping moet worden genoemd, zeiden we. De vraag waarvoor wij dan staan, luidt: welke is dan de verhouding van het eeuwige zoonschap van de Zoon van God en zijn middelaarschap in het werk van de schepping? Zijn zij te vereenzelvigen? Dat zal men niet gauw zeggen. In ieder geval gaat de Zoon van God niet daarin op, dat hij middelaar van de schepping is. De aanduiding „Zoon van God" verwijst naar het wezen van God. En tussen het wezen van God en de schepping staan in de eerste plaats de raad van God en in de tweede plaats de uitgaande daad van God. Daar komt in een christelijke doorgronding van het zijn en de existentie bepaaldelijk alles op aan: mens en wereld zijn niet noodzakelijk met de noodzakelijkheid, waarmee God noodzakelijk is; zij vinden hun grond in het grondeloze, vrijmachtige welbehagen van de eeuwige raad van God; zó alleen kan de geschapen werkelijkheid in haar eigenheid gerespecteerd worden en de vrijheid als haar essentie.

Toch worden wij bijbels en christelijk niet puur praedestinatiaans-existentialistisch in de wereld gezet. Men blijft zoeken naar noodzakelijkheid, dat is dus naar redelijkheid in de geschapenheid. Die kan men vinden door te spreken van haar relatieve noodzakelijkheid: als God er eenmaal toe besloten heeft in zijn raad, dat wij er moeten zijn, dan moeten wij er ook zijn. Men vindt haar nog schoner door te spreken van de wijsheid en goedheid, waarmee God

---

[1] Over deze gedachte van K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Zürich 1947, 66 in het geheel van zijn oeuvre zie Dr. IJ. Feenstra, *Het Apostolicum in de twintigste eeuw*, Franeker 1951, 225 v.v.

alle dingen wil in zijn raad en doet in zijn daad: in alles wat is en geschiedt is daarom deze goddelijke wijsheid en goedheid te vinden, althans te zoeken. Men vindt haar het allerschoonst door helemaal van de praedestinatie over te gaan op de triniteit en te zeggen, dat God de wereld geschapen heeft door de Zoon, die zijn eeuwige Woord, ja zijn eeuwige Wijsheid, ja zelfs zijn eigen Beeld, dus nog meer dan het geheel van zijn besluiten en ideeën is. Kan men zeggen dat de Zoon de grond in het wezen van God, althans de mogelijkheidsgrond, van de schepping als daad en dan ook van de geschapen werkelijkheid is? Men zal niet gauw zeggen, dat hij haar wezen is, zodat wij en de wereld ons zelf en ons wezen buiten onszelf zouden hebben en de vicariaatsgedachte ook in de ontologie werd ingedragen.[1] De Zoon is wel de middelaar van de schepping, maar dit middelaarschap gaat niet met plaatsvervanging gepaard. De middelaar is hier in zekere zin helemaal alleen maar middel.

Kan men verder komen dan tot de gedachte van de mogelijkheidsgrond van de schepping in het wezen van God? In ieder geval ligt in deze gedachte een zware trinitarische onderstreping van de wijsheid en goedheid in de raad en de daad van God. Het eeuwige, vrijmachtige welbehagen is zonder een spoor van willekeur. Moet men nog meer willen? Is deze bèdding van de geschapen werkelijkheid in het trinitarische wezen van God via de waarheid van het scheppingsmiddelaarschap van de Zoon niet méér dan genoeg? Ontstaat hier niet de laatste en diepste zonnigheid in alle christelijke zinnen en peinzen over het zijn en de existentie? Onze werkelijkheid hebben wij in ons zelf, en zo moeten wij standhouden voor Gods aangezicht, ons mannetje (God!) staan, maar onze mogelijkheid hebben wij in God zelf, in zijn wezen en onze noodzakelijkheid in zijn welbehagen!

6.

Intussen: wij hebben van het Woord, waardoor wij en de wereld zijn geschapen, alleen weet, doordat het in de vleeswording tot ons is gekomen. Gnoseologisch is de volgorde deze, dat het verlossingsmiddelaarschap voorop gaat en het scheppingsmiddelaarschap volgt.

---

[1] Deze gedachte, dat ons eigenlijke wezen in God ligt, welke uit het zogenaamde exemplarisme stamt en bij iemand als Ruusbroec een grote rol speelt, vooral in *Een Spieghel der eeuwigher salicheit*, *Werken III*, Tricht 1947, 127–219, keert in onze dagen, naar het schijnt, terug bij iemand als P. J. Roscam Abbing, *Diakonia*, 's-Gravenhage 1950, vooral blz. 160, 164.

Dat ligt daaraan, dat de zonde o.a. daarin bestaat, dat wij onszelf en de wereld niet meer verstaan in onze geschapenheid in en door het Woord. Wij willen dat kennelijk niet. Daarom kunnen wij het ook niet.[1]

Een eigenaardig tussenprobleem ontstaat hier in de vraag, of wij behalve van scheppingsmiddelaarschap en verlossingsmiddelaarschap ook nog moeten spreken van een openbaringsmiddelaarschap van het Woord. Er is toch niet alleen openbaring in Jezus Christus? Er is toch ook bijzondere openbaring aan Israël? Deze geschiedt toch ook door het Woord? Zonder dat daar sprake is van incarnatie. Er is sprake van de naam en van de engel des verbonds. Men zal dit openbaringsmiddelaarschap niet geheel kunnen vereenzelvigen met het verlossingsmiddelaarschap. Anders zou men tot de onhoudbare en m.i. ook bedenkelijke[2] stelling moeten komen, dat Jezus Christus de eigenlijke inhoud van het gehele Oude Testament is. Al blijft de vraag naar de verhouding van de openbaring in het Oude Testament en de verlossing in Jezus Christus de geesten steeds boeien. Vooral ook, omdat men zeker niet dit openbaringsmiddelaarschap zal kunnen vereenzelvigen met het scheppingsmiddelaarschap. Daarvoor is de openbaring in het Oude Testament te zeer reactie op de zonde en zelfs verlossing, namelijk uit het heidendom. De zaak komt helemaal scherp te staan, wanneer wij vragen of er een soortgelijke gnoseologische volgorde tussen het verlossingsmiddelaarschap en het openbaringsmiddelaarschap is te poneren als tussen het verlossingsmiddelaarschap en het scheppingsmiddelaarschap, of m.a.w. het Oude Testament geheel en uitsluitend vanuit het Nieuwe Testament is te verstaan. Deze vraag zou ik willen ontkennen. Op zijn minst zou ik óók de omgekeerde volgorde willen vasthouden: het Nieuwe Testament moet ook vanuit het Oude Testament verstaan worden en dat niet alleen in een uitwendig-historische, maar ook in een vol-historische, dat is in een theologische zin.

Maar dat alles is slechts een tussenprobleem. Veel belangrijker is de vraag of men de gnoseologische verhouding van verlossingsmiddelaarschap en scheppingsmiddelaarschap ook in een ontologische verhouding mag omzetten. Een enigszins bezonnen dogma-

---

[1] Dat ligt dus niet alleen aan de „existentiële" aard van de menselijke kennis van God, zoals R. Bultmann, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1954, 218/9 wil.

[2] Van deze twee woorden „onhoudbaar" en „bedenkelijk" gaf ik rekenschap in mijn *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, München 1955.

tisch denken zal dat in geen geval in deze zin bedoelen, dat de schepping moment is in de verlossing en dan ook door de Verlosser is geschied. Dat bespraken wij reeds. Maar ook de gedachte, dat de schepping op zichzelf het karakter van verlossing zou hebben en in die zin praefiguratie van de in Christus geschonken verlossing genoemd zou kunnen worden, is christelijk gesproken bedenkelijk. Zij brengt in het levensgevoel een element van contingentie aan, in de zin van bedreigdheid, dat er christelijk niet in hoort.[1]

Een veel meer bezonnen vorm van de ontologische volgorde van verlossingsmiddelaarschap en scheppingsmiddelaarschap ligt in de gedachte, dat men tussen de schepping en de verlossing een finaliteitsverhouding behoort aan te brengen in deze zin: dat de schepping in en door het Woord is geschied, òpdat er vleeswording van het Woord zou kunnen plaatsvinden. Is deze gedachte aanvaardbaar? Zijn wij er opdat wij gered zouden kunnen worden? Worden wij geboren opdat wij gedoopt worden?

Deze gedachte kan dan nog nader worden uitgewerkt in twee verschillende richtingen. Enerzijds in de richting van het supralapsarisme, dat als hoogste gezichtspunt voor al het besluiten en doen van God het heil, in de zin van de verlossing van zondaren, poneert en van daaruit àlles verstaat, ook het besluit en de daad van de schepping en – mutatis mutandis – van de zonde. Anderzijds in de richting van de stelling, dat de schepping in zichzelf een onvolledige zaak, een verbum abbreviatum is en àls schepping haar voltooiing pas vindt in de verlossing, althans in de incarnatie, waarin de humaniteit de gestalte van de diviniteit en de diviniteit het gehalte van de humaniteit blijkt te zijn.[2]

Of kijkt men in beide richtingen in een volmaakt verkeerd perspectief? En moet men het accent van het Nieuwe Testament, dat Jezus Christus een originele relatie tot allen en alles heeft, dat in hem ook de schepping is geschied, verstaan in de zin van de categorie van de aansluiting, van de correspondentie, van de parallelie: hij kwám, maar hij was niet vreemd aan datgene, tot hetwelk hij kwam, hij kwam tot het zijne en daarom was datgene, tot hetwelk hij kwam, in wezen ook niet vreemd aan hem, die kwam? Daar

---

[1] Prof. Dr. K. J. Popma, *Levensbeschouwing* I, Amsterdam 1958, II Amsterdam 1959 attendeert daar onophoudelijk op.

[2] De term „verbum abreviatum" ontleen ik aan M. van Rhijn, *Wessel Gansfort*, 's-Gravenhage 1917, 175. De gedachte treedt de hele geschiedenis van het christelijk denken door telkens weer op. Prof. dr. H. Berkhof, *Schepping en voleinding*, in *Woord en wereld*, Amsterdam 1961, 223–235 komt ook niet zonder haar uit.

blijft dan wel altijd het moment in zitten, dat het feit, dàt hij kwam en dat hij zó kwam (menswordend) en dat hij zó was (vol van genade tegenover de zondaar), wèl vreemd is. Kan een zondaar verwachten of ook maar begrijpen, dat hem vergeving geschonken wordt?[1] En is vergeving het métier van de Zoon van God? De zonde en de genade hebben niet zo veel redelijks aan zich. Maar daaráchter blijft dan toch een fond van redelijkheid: hijzelf was niet vreemd aan ons, want wij waren het zijne.

Maar juist deze gedachte stelt, dat ontologisch de volgorde die is van éérst het scheppingsmiddelaarschap en dàn het verlossingsmiddelaarschap.

7.

Als men dus niet kan zeggen, dat de schepping er is terwille van Jezus Christus en van de daad van God, die in hem is geschied en volbracht, kan men dan omgekeerd wel zeggen, dat Jezus Christus en het in hem volbrachte werk er is terwille van de schepping?

Deze vraag kan alleen beantwoord worden door de overweging van een aantal andere vragen.

Daar is bijvoorbeeld de vraag, welk accent gelegd kan en moet worden op de gedachte, dat de incarnatie reactie op de zonde is. Dat is, in haar eenzijdigheid, natuurlijk een rijkelijk westerse formulering. Alsof het in het werk van Christus alleen ging om de zonde, om haar schuld of om haar macht en dus om verzoening, vergeving, reiniging! Op zijn minst hebben we ook de oosterse formulering er bij nodig, dat de incarnatie ook reactie is op de dood. In Christus is ons het eeuwige leven geschonken. Ook dat is het heil. Maar het wil mij voorkomen, dat wij ook niet kunnen volstaan met deze tweevoudige verwijzing naar de zonde en de dood. De incarnatie is ook, archaïstisch gezegd, reactie op de duivel en de demonen en op hun heerschappij over het menselijke geslacht. Meer modern gezegd: zij is de voltooiing van de uitleiding uit het diensthuis van het heidendom. Maar ook dat is nog verlóssing, reactie op een door de mens gestelde werkelijkheid. We worden niet van de schepping verlost, want de schepping is alleen maar goed. We worden ook niet van het niets verlost, want dat heeft niets te betekenen.

---

[1] H. Bavinck accentueert in al zijn geschriften, dat het enige, wat niet in de rede ligt, de genade is.

We worden van onze eigen daad verlost. Dat is toch de eigenlijke en enige teneur van het Nieuwe Testament?

Daarnaast staat nog een andere vraag. Die naar het realiteitsgehalte van de zonde. Onze eigen daad is iets. Zij stelt een werkelijkheid. De hele heerschappij van de demonen rust er op. En zelfs de heerschappij van de dood. Dàt is wat het Westen scherp gezien heeft, vanaf Augustinus, in figuren als Anselmus, Luther en Kierkegaard: het eigenlijke kwaad steekt alleen maar in de mens, in zijn wil, is zijn schuld, bestaat in zijn zondaar zijn. En daarop is de incarnatie de reactie. Met dat realiteitsgehalte van de zonde heeft het denken steeds de grootste moeite gehad. Het is nauwelijks op een formule te brengen. Toch komt voor de doorgronding èn van de existentie èn van het evangelie juist alles daarop aan, dat we aan dit ongrijpbare realiteitsgehalte van de zonde vasthouden. Doen we dat niet, dan dreigt het evangelie steeds te ontaarden in een gnostische kosmosophie.

Maar deze twee gedachten – die van het realiteitsgehalte van de zonde en die van de incarnatie als reactie op de zonde – stellen dan wel voor het derde, nog veel grotere probleem van de eenheid van Gods raad en werk. Steken wij met de zonde God een spaak in het wiel? En gaat Hij dan wat anders doen, dan Hij eerst deed en ook van plan was te doen? Kennelijk is dit voor de meeste theologen een dringend probleem. Er is tenminste heel veel theologisch zinnen en peinzen te verstaan vanuit de zucht om toch vooral maar die eenheid in Gods raad en werk vast te houden of te bereiken. Ik wil ook niet ontkennen, dat het een enorm boeiend probleem is, zelfs niet, dat het een zeer belangrijk probleem is. Is het ook een dringend, zelfs een beslissend probleem? Als het dat is, dan lijkt mij de enige aanvaardbare oplossing te liggen in die omgekeerde finaliteitsverhouding tussen verlossing en schepping: het verlossingswerk in Jezus Christus is alleen geschied opdat de schepping weer voor Gods aangezicht zou kunnen bestaan; het is dus slechts een moment, een noodmaatregel in de éne raad en het éne werk van God; het begin en het einde zijn wezenlijker dan het midden. Alleen met behulp van dit theologoumenon vindt men de gezochte eenheid zonder aan het realiteitsgehalte van de zonde te kort te doen en zonder de gedachte van de incarnatie als reactie op de zonde te beknabbelen.

8.

Met al deze overleggingen raken wij aan de diepste vraag van alle denken en leven. Zij luidt: waar is het God om te doen? Anders geformuleerd: wat is de bestemming van de mens? Nog anders uitgedrukt: wat is de zin van het zijn?

Mag een theoloog zulke wijsgerige vragen niet stellen? Houdt men soms op, een denkend mens te zijn, als men theoloog is of evangeliedienaar? Is er eigenlijk wel een categoriaal onderscheid tussen theologie en wijsbegeerte? Zijn we niet allemaal met dezelfde vragen bezig, de theologen alleen wat vollediger [1] en daardoor ook wat dieper dan de meeste philosophen? Is de bijbel niet ook met deze vragen bezig? Waar zou hij eigenlijk anders mee bezig zijn? En is het evangelie niet een kolossaal antwoord op deze vragen?

In ieder getal, alle theologen geven, al is het alleen maar stiekum, al zijn ze nog zo kerugmatisch, antwoord op deze vragen. De vraag is alleen, of ze de juiste antwoorden geven.

Zo is het naar mijn inzicht de vraag, of het antwoord op die vragen naar Gods bedoeling, 's mensen bestemming en de zin van het zijn werkelijk ligt in een verwijzing naar het verbond, het heil, de gemeenschap met God. Het zou ook kunnen zijn, dat we moeten verwijzen naar het er zijn van de geschapen werkelijkheid voor Gods aangezicht krachtens het eeuwige welbehagen. Onder „gemeenschap met God" zou men dan moeten verstaan het alles vervullend besef van het welgevallen, dat God in zijn wereld – zoals zij is en geschiedt – heeft. Dit besef zou ons dan zózeer kunnen vervullen, dat wij datzelfde welgevallen in de wereld – en in onszelf – krijgen. Daarmee zou dan de zin van het zijn ten einde toe gerealiseerd zijn.

Daar is natuurlijk ook het verbond der genade. Daar is het heil. Daar is de gemeenschap van God en mens in de zin van de verzoening met elkaar van hen die vijanden waren. Daar is zelfs de vereniging van God en mens in de unio naturarum personalis. En dan ook de unio mystica cum Christo en zelfs – daar bovenuit – cum Deo.

Maar dat alles ware dan te verstaan als middel tot het doel. Het

[1] Ze interesseren zich niet alleen voor die werkelijkheid, welke wij met een dogmatische term „de algemene openbaring" noemen, maar zijn even intensief bezig met wat dogmatisch „de bijzondere openbaring" heet. Met deze laatste term wordt ook werkelijkheid aangeduid: Israël, Jezus Christus, de kerk, Europa, de geschiedenis van de zending!

doel ware onveranderd: het zijn en het welgevallen daarin, het bestaan als vreugde en niet puur als dankbaarheid voor de genade.

Deze mogelijkheid heeft in ieder geval dit voor, dat wij op deze wijze die diepste vraag van alle denken en leven niet beantwoorden alleen in de rechte lijn van de verhouding van God en mens, maar in de driehoek van de verhoudingen van God, de mens en de wereld. De wereld raakt er zo niet uit. En dat is christelijk toch een goede zaak. Christelijk kan men noch over God, noch over de mens akosmisch denken.

Voor de vragen van de ethiek en de politiek en – deze samenvattend – van de wijsbegeerte c.q. de theologie van de geschiedenis is het antwoord, dat men op die diepste vraag geeft, van doorslaggevende betekenis. Hoe zal bijvoorbeeld het christendom ooit in het reine komen met het communisme, als het deze ultimale aandacht voor de wereld werkelijk kwijt zou raken?

9.

Dit accent op de wereld en met name op de geschiedenis brengt ons op de andere pool van ons thema: de eschatologie. Wij zouden handelen over de verhouding van het kosmologische en het eschatologische element in de christologie. Hebben wij dat tot dusver eigenlijk wel gedaan? Hebben wij ons niet verstrikt in de vragen rondom de verhouding van het scheppingsmiddelaarschap en het verlossingsmiddelaarschap en in verband daarmee in de vragen rondom de verhouding van schepping en incarnatie?

En moeten wij ons verzuim nu inhalen door toevoeging van een stel eschatologische overwegingen?

Reeds op het eerste gezicht lijken deze vragen onjuist. Wij hielden ons reeds permanent bezig ook met de eschatologische elementen in de christologie. Dit is toch ook een onwrikbaar gegeven in het Nieuwe Testament: dat in Jezus Christus en met name in zijn opstanding het eschaton en niets anders dan het eschaton, de toekomende eeuw, de nieuwe wereld is aangebroken. Dat staat zozeer op elke bladzijde van het Nieuwe Testament, dat ik daarvoor geen plaatsen behoef aan te halen. Het is dan ook het hart van het christelijke geloof. Daarom maken de evangelisten en de apostelen en in hun voetspoor de kerk zo'n grote ophef van die ene mens Jezus: in hem is het eigenlijke, het rijk van God verschenen, op de aarde, in de geschiedenis.

Wij hadden het dus reeds lang ook over het eschatologische element in de christologie. Toch heeft het alle zin, de zaak nu nog weer eens apart en opzettelijk met name op deze zijde te wentelen. Want men moet de christologie wel geheel en al eschatologisch verstaan, maar daarmee is allerminst gezegd, dat de eschatologie opgaat in en samenvalt met de christologie.

Wat is de verhouding van Christus en de βασιλεια, welke in hem is gekomen? Kan men alleen maar zeggen, dat hij de βασιλεια is? Staart men zich de laatste tijd niet blind op de schone formulering van Origenes over Jezus als de αὐτοβασιλεια[1]? Daarmee is toch niet alles gezegd? Op z'n minst gaat reeds in het werk van de Heilige Geest de βασιλεια over van hem op ons en is hij niet meer zozeer de βασιλεια, maar zijn wij bezig, het te worden.

In dat perspectief heeft het dan ook een volle zin, de eschatologie ook te onderscheiden van de christologie en in de eschatologie niet alleen te weten van de Eschatos, maar ook van de eschata. Christologie en eschatologie vallen dan niet geheel samen, maar er moet gesproken worden van eschatologische elementen in de christologie. De eschata – wij zelf en de wereld – zijn ook belangrijk. Zij zijn onderscheiden van de Eschatos – God of Christus.

10.

Aan de eschatologische kant van de christologie keren dan soortgelijke vragen terug als die, welke wij aan de protologische kant bespraken.

Daar is allereerst de vraag naar de verhouding van de nieuwheid en de trouw in Gods handelen, met name ook in zijn eschatologische daden. Zet God eschatologisch en dan dus ook christologisch een andere werkelijkheid in de plaats van de oude? Wat betekent het, dat wij in Christus een nieuw schepsel zijn of het in het eschaton worden? Betekent dat, dat de identiteit wordt opgeheven, bijvoorbeeld ook de identiteit van het zelf? Na mijn wedergeboorte ben ik anders dan voor mijn wedergeboorte. Ben ik ook een ander, in een strikte, in een ontologische zin?

Daarachter schuilt de vraag, hoe wij over het zelf, over de geboorte en – in breder verband – over de wereld moeten oordelen. In welke zin is zij de oude werkelijkheid, die door een nieuwe wordt

[1] K. L. Schmidt, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.* I, Stuttgart 1933, 591 haalde deze term naar voren.

vervangen? Is zij in géén zin Gods wereld? Is die nieuwe wereld, die in Christus en zijn opstanding doorbreekt, de enige wereld, die Gods wereld is te noemen? Of moet men dat ook zeggen van de wereld die er reeds was, voordat Christus kwam? Is zij niet Gods schépping? En dus wel degelijk Góds wereld? En moet men daar niet bij zeggen, dat deze wereld de enige wereld is, die bestaat en dus Gods enige wereld? Behoort men dat inzicht niet vast te prikken in de stelling, dat reeds de schepping en de geschapen werkelijkheid anticipatie op het eschaton zijn, niet minder dan Christus? Deze wereld is toch niet door de duivel of door een kwalijke god in het aanzijn geroepen? Toch ook niet door de mens?

Toch zit er naar het onmiskenbaar getuigenis van het Nieuwe Testament iets ouds in. Ligt dat aan iets anders dan aan de zonde? En hoe ver vreet de zonde in? Gaat zij werkelijk even ver als de schepping (O. Noordmans)? Raakt zij bijvoorbeeld mijn geboorte? Ik word als zondaar geboren. Maar heeft het feit, dat ik geboren ben, ook maar iets met de zonde te maken? Of stoot ik in dat feit en zo in het bestaan van de werkelijkheid in het algemeen staalhard op de schepping? De zonde is toch geen tweede schepping?

Wanneer men al deze overwegingen tot zich laat doordringen en tracht te combineren, moet men zich dan niet afvragen, of het woord „nieuw" als aanduiding in Gods handelen soms ook zoveel als „vernieuwd" betekent? De term καινη κτισις zal men dan geen ogenblik vertalen door het woord nova creatio, maar uitsluitend door het woord recreatio. De oude, geschapen werkelijkheid wordt niet weggeworpen, om vervangen te worden door een andere, een nieuwe werkelijkheid. In de nieuwe wordt de oude gered. Dat gaat door de dood heen, dus door de ondergang, bepaaldelijk ook door het einde, misschien moet men zelfs zeggen door het niets. Maar daar gaat het dan doorheen. Dat is juist de trouw en dan ook de kracht van God, zoals zij ons christologisch, pneumatologisch en eschatologisch openbaar zijn. Daar laten we niets vallen, behalve de zonde. Dat deze these van onmetelijke betekenis is voor de gehele praktijk van het christelijke handelen, tot in het politieke toe, bijvoorbeeld terzake van de verhouding van het wereldse recht en de christelijke liefde, zal zonder meer duidelijk zijn.

Dat houdt dan ook in, dat wij in het eschaton toch weer deze, tegenwoordige werkelijkheid tegenkomen. En dat in alle stringentie. Dus niet alleen terzake van de identiteit van het zelf: wij vinden onszelf terug in Christus en het rijk der heerlijkheid. Zelfs niet al-

leen terzake van de identiteit van het zelf, ook in zijn lichamelijkheid: wie niet vasthoudt aan de opstanding van het vlees, haalt het aroma uit de koffie van het evangelie en het christelijk geloof. Maar ook terzake van de identiteit van het zelf, ook in zijn tijdelijkheid. Wat ben ik? Wat anders dan dit stuk gevulde tijd?[1] Als zodanig ben ik en word ik gered. In het eschaton vind ik dit stuk gevulde tijd, dat ik mijn leven noem, dat ik zelf ben, terug. Breder gezegd: in het eschaton vind ik de historie terug. Aan de ene kant is het eschaton het trekpunt van de historie; als er geen eschaton is, is er daarom geen historie. Aan de andere kant is de historie de inhoud van het eschaton; als er geen historie is, is er geen eschaton; dan kan God ook niets: Hij tovert niet nog eens een wereld in het aanzijn.

Het wil mij voorkomen, dat de eschatologische begrippen, die het Nieuwe Testament gebruikt, alle in deze richting wijzen. Ik denk aan begrippen als anakephalaiosis, crisis, teleiosis, synteleia. Wat wordt opgeteld, geoordeeld, voleindigd en voltooid, verheerlijkt? Toch deze werkelijkheid, die wij in het heden hebben en zijn?

II.

Dat stelt ons voor een nieuwe vraag. Het is deze: is dan dit de eigenlijke inhoud van het eschaton, dat de geschapen werkelijkheid als zodanig, dus als Gods goede en schone schepping, weer te voorschijn komt? Is dat het enige, wat wij in Christus ontvangen: de ware humaniteit, niet iets nieuws, maar het alleroudste, het oorspronkelijke? Baart die hele berg van de christologische concentratie, tot in het christomonisme toe, het kleine muisje van een natuurlijke theologie van het allerzuiverste allooi?

Dat is telkens reeds gebeurd in de traditie van het christelijke denken, reeds toen de apostolische vaders overgingen in de apologeten. Zelfs Athanasius houdt zich aan de Logos en vergeet liefst, dat deze in zijn vleeswording een bepaalde persoon in de geschiedenis is geworden. Zelfs Augustinus grijpt in de gestalte van de Christus naar de humanitas, zij het ook naar de humanitas dei. De tegenwoordige apostolaatstheologie volbrengt ook op duizend manieren deze beweging.

---

[1] Waarbij het natuurlijk nog wel de vraag is, welke de qualiteit van de tijd is. Is de tijd, met name in het heden, soms ook een confinium met de eeuwigheid? Vgl. Dr. Mr. C. A. van Peursen, *De tijd bij Augustinus en Husserl*, Groningen 1953.

Maar er steekt naar mijn inzicht een enorm stuk vergissing en bedrog in. Ten aanzien van Christus kan men nooit volstaan met de gedachte, dat we in hem de ware menselijkheid, de medemenselijkheid, de solidariteit en zo de oorspronkelijke schepping ontvangen. Men moet altijd bedenken, dat hij meer dan een ideogram, dat hij een historische figuur is; dat hij misschien wel de ware menselijkheid vertoont, maar dat hij dat dan altijd ook doet in onze plaats; dat hij bovendien deze ware menselijkheid vertoont niet puur als mens, maar God zijnde: God zelf komt in onze plaats, om te laten zien wat het menszijn is (dat is uit humaniteitsoverwegingen het ergste, wat gebeuren kan); dat hij tenslotte niet alleen maar de ware menselijkheid vertoont, maar met het diepste van het menszijn, dat tevens de perversie er van is, met de zonde, de dood en de duivel centraal bezig is.

Deze vier elementen: de historiciteit, de plaatsvervanging, de godheid en de verlossing zijn constitutieve elementen in de christologie, die het ons onmogelijk maken, te volstaan met de gedachte, dat in de eschatologische realiteit, welke Christus is, alleen maar de oorspronkelijke schepping terugkeert. Ze maken het ons, naar mijn inzicht, zelfs onmogelijk, een anthropologie op de christologie te bouwen.

12.

De vraag ligt anders, wanneer wij haar niet in een christologisch, maar in een strikt eschatologisch verband stellen. Keert in het pure eschaton alleen maar de oorspronkelijke schepping terug? Is het werk van Christus uitsluitend te verstaan als verlossing van de schepping van datgene wat er bijgekomen is, dus van de zonde, de dood en de duivel? En is dan het einde gelijk aan het begin, zodat het werelddrama verstaan moet worden als een pas op de plaats? Geht Gott doch leer aus in der Geschichte?

Dat is een niet geringe vraag. Zij raakt niet minder dan de relevantie van de totale werkelijkheid, gelijk zij geschiedt (misschien niet gelijk zij is). En ook de relevantie van het evangelie voor deze werkelijkheid: bestaat het evangelie alleen in verlossing vàn de wereld, in die zin dat wij van de geschiedende wereld worden verlost, dus bijkans zo, dat deze alleen maar een boze droom voor ons wordt?

Het antwoord, dat wij op deze vraag geven, is niet van geringer

importantie. Ik heb de indruk, dat men zich tegenwoordig niet voldoende bewust is van de implicaties, welke in elk antwoord, dat men geeft, verscholen liggen.

Als men zegt: nee, de geschiedenis is niet een pas op de plaats, het eschaton vertoont een plus boven het proton, want Christus is er bijgekomen, dan maakt men zich toch niet voldoende bewust, dat men dan nog vragen moet, welke de verhouding is van Christus tot het proton, tot het eschaton en tot de zonde. Dat is juist het hele probleem.

Men kan zeggen: de zonde is er bij gekomen, bij het proton, en bovendien de verwèrking van de zonde, enerzijds in de verzoening, welke de eigenlijke verlossing is, en anderzijds in de heiliging, welke ook reeds verheerlijking is. Deze twee – de zonde en haar verwerking – brengen in het zijn, althans in de existentie, een zodanig reliëf aan, dat het einde méér is dan het begin, al is het alleen maar in deze zin, dat we onderdehand, gaande van proton naar eschaton, vuurvast zijn geworden door de ervaring van de zonde en de genade.

Bij dit antwoord zal men dan steeds op de koop toe moeten nemen, dat het per definitie niet alleen de genade is, die voor het plus van het eschaton boven het proton zorgt, maar ook de zonde, waarop de genade het antwoord is. In deze correlatie met de genade gaat de zonde dan ook delen in de redelijkheid, waarnaar wij zoeken, als wij vragen naar de zin van de geschiedenis.

Naar mijn inzicht is dit het beste antwoord, dat men kan geven op de gestelde vraag. Daarmee is intussen nog niet gezegd, dat er zonder zonde en genade geen plus van het eschaton boven het proton mogelijk zou zijn. Vanuit de leer van het werkverbond kan en moet dit plus gezocht worden in de inschakeling van de mens in het handelen van God en dat van de mens ten eerste in zijn activiteit (het is een *werk*verbond), ten tweede in zijn pluraliteit (het is een verbond der werk*en*) en ten derde in zijn reflexiviteit (in het verbond der werken wordt de gunst van God toegezegd als te ervaren in het geweten). Maar dat laat ik nu rusten.

De eigenlijke vraag is: keert in het eschaton het proton terug? Daar zal men bevestigend op moeten antwoorden, maar met erkenning van een plus. Vanuit het werkverbond draagt dit plus om zo te zeggen een zuiver analytisch karakter. Vanuit de ervaring van de zonde en de genade meer een kritisch karakter. Vanuit de komst van Christus een zuiver synthetisch karakter. In het laatste geval staat men voor de enorme vraag of men, wanneer dit plus van het

eschaton boven het proton zo synthetisch van aard is, nog wel kan vasthouden aan de stelling, dat het proton in het eschaton terugkeert.

13.

Op deze enorme vraag wil ik nog wat dieper ingaan. Zij betreft trouwens het hart van het onderwerp.

Persoonlijk ben ik van oordeel, dat men niet alleen uit deze problemen niet uitkomt, maar dat men ze ook onvermijdelijk alle scheeftrekt, wanneer men niet de stelling waagt, dat de incarnatie in het pure eschaton wordt opgeheven en dat wij dan (in het rijk van God) niets overhouden dan de drieënige God en de dingen in hun naakte (zij het verloste) bestaan.

Is deze stelling onjuist, dan zal men het telos van alles moeten zoeken in de een of andere vereniging van de goddelijke en de menselijke natuur, naar analogie van de unio personalis in Jezus Christus.[1] Een latent dualisme tussen de schepping en de verlossing zou dan aan het christendom eigen zijn. De geschapen werkelijkheid is dan als zodanig wel goed, zij is ten volle Gods werk, maar zij is nog niet het volle werk van God. Zij moet nog getranssubstantiëerd en geëleveerd worden. Zij moet worden opgenomen in de hogere orde van de genade. Er moet ordinatie, wijding in deze zin plaats vinden. Het gehele zijn wordt hiërarchisch en verticaal gestructureerd. Het wordt gericht op het wezen van God. De mens moet uiteindelijk niet zijn eigen leven leven. Hij moet het trinitaire leven van God gaan meeleven.

De roomskatholieke theologie en kerk hebben deze lijnen consequent getrokken. En ik zie niet in, hoe men aan deze strakke en schone consequentie kan ontkomen, als men de door mij geponeerde stelling afwijst.

Ik vraag mij echter wel af, of dit latente dualisme tussen de schepping en de verlossing tegenover de bijbel, in zijn grondstrekking, in

---

[1] Het is opmerkelijk, dat men – met name in de ecclesiologische bezinning – van roomskatholieke zijde veel voorzichtiger is met deze analogie dan in sommige contreien van de reformatorische theologie. Mij viel dit op bij de lectuur van Dr. A. Fiolet O.F.M., *Verdeelde christenen in gesprek*, Hilversum 1960, 101, 118/9, vergeleken met de geheel door de christologie bepaalde ecclesiologie in K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, IV, II, Zürich 1955. Dr. W. H. van de Pol daarentegen ziet het eigenlijke wezen van de Kerk veel meer als alleen maar goddelijke realiteit in de wereld; maar hij bepaalt deze realiteit nooit alleen christologisch, maar ook pneumatologisch. Zie zijn *Het christelijk dilemma*, Roermond 1948, 101, 130, 134, 242; *Het wereldprotestantisme*, Roermond 1956, 150, 335.

zijn eenheid, met name in zijn eenheid van Oude en Nieuwe Testament is te verantwoorden. Is het historisch wel uit de bijbel ontstaan? Is het een christelijke gedachte? Is het christendom werkelijk verticaal? Het christendom is toch eschatologisch en dus horizontaal? Berust dat latente dualisme in zijn verticaliteit soms ook op hellenistische, gnostische, neoplatonische invloeden?

In ieder geval ben ik van oordeel, dat mijn stelling, dat de incarnatie in het eschaton wordt opgeheven, consequent in het perspectief ligt van de Reformatie en haar interpretatie van het evangelie, de existentie en het zijn. Ik denk met name aan de twee grondstellingen van de Reformatie: ten eerste dat de iustitia originalis niet supranaturalis, maar naturalis is en ten tweede dat de genade van het evangelie bestaat in de iustificatio impii. Deze twee stellingen toch houden in: dit bestaan, dit aardse, tijdelijke bestaan in de wereld, dat is het, wat God wil, waarom het Hem te doen is en als de mens dat niet wil, in zijn zonde, dan wordt hij toch, door Gods genade, zondaar zijnde, opnieuw geponeerd, voor Gods aangezicht. Het telos van de mens ligt niet in het wezen van God, maar in zijn eigen leven, voor Gods aangezicht, naar zijn wil.

Intussen: staat dat in de bijbel, dat de incarnatie in het eschaton wordt opgeheven? Ik zou kunnen antwoorden met de vraag: staat er één theologoumenon, ja één dogma, althans één fijnere bepaling uit het dogma in de bijbel? Ik zou ook kunnen antwoorden met de vraag: hoe denkt u dan in dogmatische doorgronding die geweldige plaats uit 1 Cor. 15 (de verzen 24 en 28) te verstaan? Trouwens: als de Heilige Geest de dingen uit Christus neemt en ze overbrengt in ons, is dat niet reeds een begin, althans een praefiguratie daarvan, dat de plaatsvervanging ongedaan zal worden gemaakt? En als de plaatsvervanging wordt opgeheven, impliceert dat dan niet, dat de incarnatie ook wordt opgeheven? Diende de incarnatie nog voor iets anders dan voor de plaatsvervanging?

In ieder geval: γυμναστικως poneer ik mijn stelling. Ik heb, dunkt mij, in het bovenstaande voldoende argumenten geleverd, die het de moeite waard maken, deze reuzenzwaai aan de rekstok ook eens te proberen.

14.

Maar laten wij duidelijk zijn: in onze bezinning op het heden en op de christelijke existentie kunnen wij niet doen, alsof de incarnatie

reeds is opgeheven. In het heden worden het begin en het einde samengehouden in Jezus Christus. In hem, in zijn persoon en werk, is alles – alles van God en alles van zijn wereld: de gehele volheid, het totale πληρωμα – samengetrokken.

Dat is dus een gebeurtenis, een daad, een samentrekking, een contractie. Alles komt er op aan, dat men haar zó verstaat. Anders raakt men het historische kwijt. Christus is geen ideogram. Jezus is een persoon. De incarnatie is een gebeurtenis. In deze gebeurtenis heeft die contractie van alles van God en zijn wereld in de ene naam plaatsgevonden.

Men moet niet alleen zeggen: deze contractie is historisch, actueel. Men moet ook zeggen: deze contractie is reëel. In hem woont nu inderdaad en in de waarheid de totale volheid van de godheid. Zelfs lichamelijk. Daarom is Jezus Christus een eigen instantie, in zijn vernedering en in zijn verhoging. Wij moeten ook in hem ingelijfd worden. Dat geschiedt doordat er repraesentatio plaats vindt, waardoor het tot praesentia realis Christi ipsius komt. Wanneer dan bovendien nog de applicatio in nos en in nobis plaats vindt, komt het ook tot unio mystica cum Christo. Daarom kan men het sacrament niet missen, en überhaupt de kerk niet, ook niet als instituut, dus als aparte en eigen gestalte in de eenheid en veelheid des levens. Dat geeft dan een schijn van elevatie in de christelijke existentie. Maar dat is niet meer dan schijn. Het is een zonderling misverstand, de unio mystica cum Christo te interpreteren alsof zij noodzakelijkerwijze leidde tot die ontologische en verticale elevatie. Dat misverstand is alleen mogelijk, wanneer men het christologische concretum zet in de context van een naar mijn inzicht onware eschatologische speculatie.

Daarom moet men in de derde plaats zeggen: deze contractie is ten eerste actueel (ze is een daad) en ten tweede reëel (ze roept een werkelijkheid in het aanzijn), maar ten derde niet normaal. Laat ik dat duidelijk maken aan een voorbeeld. Jezus zegt: ik ben de waarheid. Maar hebben de communisten dan in het geheel geen gelijk met hun stelling, dat de waarheid gelijk is aan de materiële werkelijkheid? Is de wereld en de rede dan onwaarheid? Vindt de wetenschap dan alleen maar leugen of schijn? Of moet de hele wetenschap eerst totaal gekerstend, verchristelijkt worden? Of is er tweeërlei waarheid: die welke Christus is en die welke de wetenschap vindt? En hebben die beide niets met elkaar te maken?

Het wil mij voorkomen, dat men dit voorbeeld weer kan verdui-

delijken met een ander voorbeeld. Aangaande Jezus Christus kan men ook zeggen: hij is onze gerechtigheid. Maar in welke zin moet men dat zeggen? In deze zin, dat dit het abc en het xyz van al onze wijsheid is? Behoorden wij zelf niet onze gerechtigheid te zijn – in ons zijn en in ons zelf, in ons bewustzijn en in ons doen? Zijn wij oorspronkelijk niet zo onze eigen gerechtigheid? En zullen wij het uiteindelijk niet zijn? Kan de wereld protologisch en eschatologisch niet in zichzelf voor Gods aangezicht bestaan – zo zeer zelfs, dat zij zijn welbehagen en zijn glorie is? Is Jezus Christus niet onze gerechtigheid gewòrden? Krachtens satisfactio vicaria? Doordat alles van ons op hem werd samengetrokken? Is deze contractie in de middelaar niet als een noodmaatregel te beoordelen?

En moeten we in precies dezelfde zin niet ook zeggen, dat hij de waarheid en de wijsheid is geworden, plaatsvervangend voor de geschapen werkelijkheid? De σοφια van God ligt uitgespreid door het gehele zijn.[1] Maar daar willen wij haar niet vinden. Toen heeft God haar opnieuw en nu geheel anders, met al de modificaties van de zonde en de genade, in Christus geponeerd en getoond.

Deze abnormaliteit van de onderhavige contractie doet aan haar realiteit niets af. Maar we moeten het mysterie van Christus, ook van zijn praesentia realis onder ons en van onze unio mystica met hem, in de rechte context houden. Dat was juist het belang van ons onderzoek naar de verhouding van het kosmologische, c.q. protologische en het eschatologische element in de christologie.

Die abnormaliteit en die realiteit van de contractie van alles in Christus zijn gesynthetiseerd in haar actualiteit. Zij is daad van God. Daarom hoogst reëel. Maar zij is niet Gods oorspronkelijke en uiteindelijke daad. Het kosmologische en het eschatologische zijn meer dan alleen elementen in de christologie. Als men ze goed bekijkt, vallen ze uit het christologische verband. Ze zijn iets eigens. Om ze helemaal in het vizier te krijgen, moet men overgaan uit de christologische in de trinitarische samenhang. Maar dan komen we buiten ons onderwerp.

---

[1] Vgl. E. Stauffer, *Die theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh 1944, 70.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

André Dupont-Sommer, *Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1960, 458 S.

Dit is de door W. W. Müller verzorgde duitse vertaling van het franse origineel *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, dat in 1959 verscheen. Zowel in de eerste als in de tweede versie komt in de titel van het werk de opvatting van de schrijver naar voren dat de broederschap, die ons uit de geschriften van Qoemraan tegemoet treedt, geïdentificeerd moet worden met de Essenen over wier bestaan en leer wij door Philo van Alexandrië en Flavius Josefus worden ingelicht. Erkend moet worden dat dit van den beginne af aan het standpunt van Dupont-Sommer is geweest. Het doet alleen onprettig aan door de auteur zelf aan dit feit herhaaldelijk herinnerd te worden. Trouwens alles wat de Qoemraan-geleerden na jaren van ingespannen onderzoek gevonden menen te hebben had D.-S. al direct in het eerste jaar na de grote ontdekking gezien. Dit gemis aan wetenschappelijke bescheidenheid maakt de lectuur van dit overigens zeer waardevolle werk niet altijd tot een genoegen.

We hebben hier weer met een werk te doen dat als een voorlopige samenvatting van de resultaten van het Qoemraan-onderzoek beschouwd kan worden. De opzet is als volgt. Na in de *Einleitung* de geschiedenis van de vondst beschreven te hebben, geeft de auteur in het eerste hoofdstuk een overzicht van de oudste berichten over de Essenen bij Philo van Alexandrië, Flavius Josefus, Plinius de Oude en Dio Chrysostomus. In het tweede hoofdstuk wordt de esseense oorsprong van de Qoemraan-geschriften aangetoond, waarna ons dan in de capita 3–11 een vertaling van alle tot nu toe gepubliceerde rollen en fragmenten wordt aangeboden. Het twaalfde hoofdstuk tekent de historische achtergrond van de Qoemraan-geschriften, het dertiende handelt over de Leraar der Gerechtigheid en het laatste, veertiende, over *Essenertum und Christentum*. In een *Anhang* worden tenslotte een aantal pogingen gereleveerd die van andere kant ondernomen zijn om de esseense oorsprong van de Qoemraan-geschriften te ontkennen. Het werk geeft, wie zou het ook anders verwachten, de tegenwoordige stand van het onderzoek op voortreffelijke wijze weer. Het is echter onmogelijk in kort bestek alle kwaliteiten van het werk volledig in het licht te stellen. Wij beperken ons tot een overzicht van de resultaten waartoe D.-S. in zijn onderzoek gekomen meent te zijn.

De relatie CDC–1 QS ziet D.-S. als volgt. De secte die in CDC beschreven wordt is dezelfde als die in Qoemraan. De naam Damascus is geen kryptische aanduiding, maar werkelijk de naam van het gebied waarheen de broeders tijdens een vervolging waren gevlucht (S 125). CDC moet gedateerd worden tussen 63 en 48 v. Chr., terwijl 1 QS, althans wat de kern betreft (volgens D.-S. het werk van de Leraar der

Gerechtigheid) reeds vóór 63 v. Chr. geschreven zal zijn. CDC is dus iets jonger en geeft een bepaalde fase in de geschiedenis der broederschap weer. De eigenlijke *Serek* van 1 QS (V 1–IX 26) acht D.-S. identiek met het in CDC (X 6, XIII 2, XIV 8) vermelde SPR HHGW (S 78). De relatie tussen de Broederschap van Damascus en de secte in Qoemraan kan inderdaad door niemand meer betwijfeld worden nu in de grotten IV en VI talrijke fragmenten van CDC gevonden zijn. 1 QSa moet als een *Zusatzregel* van 1 QS beschouwd worden, ondanks de moeilijkheden die door het verschil in aanduiding van de gemeenschap veroorzaakt worden (*yḥd* in 1 QS, *ʿdh* in 1 QSa).

1 QSb hoort bij 1 QS (S. 121). Interessant is verder dat voor D.-S. de Kittim in alle Qoemraan-geschriften de Romeinen zijn (dus niet alleen in de *pešer* van Habakkuk). In deze opvatting sluit de auteur zich nauw bij Yadin aan. Verder is Hyrkanos II met de in de Habakkuk-commentaar vermelde goddeloze priester bedoeld (passim). Als auteur van in ieder geval enkele *hodayot* zou de auteur de Leraar der Gerechtigheid willen aanwijzen, echter niet als dichter van de gehele bundel (S. 218).

Bijzondere aandacht vraagt verder het negende hoofdstuk, getiteld *Apokryphen und Pseudepigraphen.* Het feit dat van vele dezer geschriften in de grotten van Qoemraan min of meer belangrijke fragmenten teruggevonden zijn, waarvan sommige zelfs in de oorspronkelijke taal, heeft een nieuwe oriëntering op deze schrifturen noodzakelijk gemaakt. Het betreft hier vooral boeken als Tobit, Jesus Sirach (Ecclesiasticus), de Brief van Jeremia, Jubileeën, Henoch en de Testamenten der XII Patriarchen. Dat juist deze geschriften in Qoemraan buitengewoon zijn gewaardeerd, betekent voor ons een dubbel winstpunt. In de eerste plaats verliezen zij door hun relatie met Qoemraan hun reeds veel te lang ingenomen geïsoleerde positie en in de tweede plaats kan een nadere bestudering ervan nuttig zijn voor de interpretatie van de geloofsopvattingen in Qoemraan zelf.

Het zal vooral N.T.-ci interesseren te vernemen hoe D.-S. thans de relatie Qoemraan-Christendom ziet. Welnu, met vreugde kan worden vastgesteld dat in dit nieuwe geschrift zijn beoordeling van de feiten heel wat kalmer en voorzichtiger is geworden. Jezus van Nazareth is niet meer „une étonnante réincarnation du Maître de justice" (Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer morte", p. 121) en tegenover de schijnbare overeenkomsten tussen de Gemeente van Qoemraan en de jonge christelijke kerk plaatst hij thans een hele waslijst van verschillen (S. 405 ff). Wel houdt hij aan een relatie tussen beide geestelijke bewegingen ook nu nog vast, maar de contactdraden ziet hij niet meer zo duidelijk liggen als vroeger. In een zekere resignatie sluit hij zich aan bij de opvatting van Pater Daniélou in de duitse vertaling van diens *Les Manuscrits de la mer Morte et les Origines du Christianisme* (Paris, 1957/Mainz, 1958): Es ist anzunehmen, dasz die Auswertung der Gesamtheit der Urkunden und die Vergleichsmöglichkeiten, die sich dann bieten, die Zahl der gelösten Rätsel noch vermehren wird... Al met al dus een zeer boeiend boek dat in geen handboekerij van Qoemranologen of wie het hopen te worden, zal mogen ontbreken. H. A. BRONGERS

SIEGFRIED WAGNER, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie (Beihefte Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 79), Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1960, XII, 284 S., br. DM 36,—.

De manuscripten, die sedert 1947 in de woestijn van Juda ontdekt zijn, hebben opnieuw grote belangstelling gewekt voor de laat-joodse religieuze stroming, die ons onder de naam van Essenisme reeds voordien door de geschriften van Philo Alexandrinus, Flavius Josephus en enige klassieke en vroeg-christelijke auteurs bekend was (men vindt de desbetreffende teksten nu handig bijeen in ALFRED ADAM, *Antike Berichte über die Essener*, Berlin 1961). Het merendeel van de geleerden, die zich aan de bestudering van de rollen van de Dode Zee hebben gewijd, is geneigd deze handschriften uit esseense kringen afkomstig te achten. Doordat zij practisch alle uit voor-christelijke tijd stammen, is tegelijk het probleem van de verhouding tussen Essenisme en Oerchristendom weer actueel geworden, waarbij een aantal auteurs van zeer nauwe relatie tussen beide spreken.

Minder bekend dan het voorafgaande is het feit, dat in de aan ons voorafgaande eeuwen veelal dezelfde antwoorden gegeven zijn op vragen ten aanzien van het Essenisme als heden ten dage, nu wij over zoveel meer materiaal beschikken. Wij mogen daarom ook dankbaar zijn voor de bewonderenswaardige samenvatting, die SIEGFRIED WAGNER ons in zijn *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion* gegeven heeft. Deze wissenschaftsgeschichtliche studie diende oorspronkelijk als Inauguraldissertation (Leipzig 1957) en is (nu omgewerkt) één van de meest gedegen werken, die ik de laatste tijd onder ogen gekregen heb. De lezing ervan kan de moderne onderzoeker bewaren voor overhaaste conclusies en zijn oog openen voor motieven en wetenschappelijke of religieuze vooronderstellingen, die zijn studie eventueel bepalen en mogelijkerwijze vertroebelen.

Het is uiteraard onmogelijk van een cultuurhistorische monografie als deze in kort bestek een goed overzicht te bieden. Een paar hoofdlijnen dienen evenwel vermeld te worden. Terecht wijst de auteur er m.i. op, dat het niet aangaat de opvattingen ten aanzien van het Essenisme volgens bepaalde culturele of theologische vooronderstellingen te rubriceren. Alleen reeds in de Tübinger school vinden wij de meest uiteenlopende meningen over de betekenis van de Essenen. Voordat de met name door VON RANKE geïnaugureerde geschiedenisbeoefening ingang vond en men ongeveer vanaf 1830 bronnen en godsdienstige verschijnselen historisch-kritisch ging beschouwen, vinden wij verschillende motieven, die tot bestudering van het Essenisme leidden. Tot het einde van de achttiende eeuw verbond men de Essenen ten nauwste met de Therapeuten en speelden kerkhistorische-apologetische kwesties in zoverre een rol, als men trachtte Christus als Esseen-therapeut direct in verband te brengen met een oerchristelijk of zelfs voor-christelijk monnikendom; met de Aufklärung wordt het Essenisme uitgangspunt voor een

rationele verklaring voor de herkomst van het Oerchristendom. In de achttiende eeuw laat de religionsgeschichtliche school bij de beschouwingen van het Essenisme diepe sporen na en worden vele van de ter beschikking staande bronnen onecht verklaard. In die situatie kon D. PLOOJ destijds zijn uitstekende dissertatie over *De bronnen voor onze kennis van de Essenen* (Leiden 1902) schrijven.

Al met al een boek van zeer hoge kwaliteit, dat men met grote bewondering voor de werkkracht van de auteur ter hand zal nemen en dat inderdaad voor iedere verdere bestudering van het Essenisme onmisbaar is. De literatuurlijst aan het einde van het werk, die enkel vóór 1947 geschreven boeken en artikelen over het genoemde thema bevat, beslaat 34 pagina's!

A. S. VAN DER WOUDE

KERKGESCHIEDENIS

WILFRED WERBECK, *Jacobus Perez von Valencia. Untersuchungen zu seinen Psalmenkommentar.* (Beiträge zur historischen Theologie. Herausgegeben von Gerhard Ebeling. 28) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1959, pp. 273 D.M.

Deze Zürichse dissertatie komt voort uit de Ebeling school. Daarmee is reeds aangeduid welk soort vragen de auteur waarschijnlijk aan zijn bronnen zal stellen. Bij bespreking van het boeiende psalmencommentaar van Jacobus Perez is weliswaar de verhouding tot Luther niet het doelwit, maar inderdaad in de beperking van het onderzoek grotendeels tot de hermeneutische en exegetische principes van deze vertegenwoordiger van het laatmiddeleeuwse augustinisme bespeurt men de sterke invloed van Ebeling's dissertatie *Evangelische Evangelienauslegung* (München 1942).

Na een goed gedocumenteerd overzicht van Perez leven (1408–1490) en werk, – welke naast enkele commentaren op O.T.-ische boeken een *Tractatus contra Iudaeos* omvat waarin de rabbijnse exegese van het O.T. wordt bestreden, – volgt een interessante analyse van de bronnen van Perez. Het blijkt dat behalve de gebruikelijke autoriteiten, inzonderheid Augustinus, Nicolaas van Lyra hier een buitengewoon voorname plaats inneemt.

Het grootste gedeelte van Werbecks studie is gewijd aan Perez' hermeneutiek (pp. 74–137) geïllustreerd aan zijn exegese van een vijftal Psalmen (pp. 138–209). De laatste veertig bladzijden zijn gewijd aan onderwerpen die in de "pre-hermeneutische periode" ongetwijfeld meer in den brede besproken zouden zijn: erfzonde en *concupiscentia*, doop en rechtvaardiging, extrasacramentele genade en christologie.

De belangrijkste bijdrage van deze studie is wellicht dat het licht werpt op de nog zeer duistere geschiedenis van de viervoudige schriftzin, speciaal die van de verhouding van de *sensus litteralis* en *sensus spiritualis*. De te wijd verbreide mening dat de middeleeuwse exegese slechts oog zou hebben voor allegorese wordt terecht aan de kaak gesteld: „Aufs Ganze gesehen muss man also den mittelalterlichen Exegeten das Zeug-

nis ausstellen, dass sie sich redlich um das durch den Buchstaben der Schrift gestellte Problem gemüht haben, natürlich im Rahmen der ihnen zu Gebote stehenden Möglichkeiten" (p. 123).

Het grote respect voor de *sensus litteralis* blijkt uit Perez' navolging van Lyra's opvatting van de *duplex sensus litteralis:* waar in beide gevallen gevraagd wordt naar de betekenis *e mente auctoris* is in het ene geval God, in het andere geval e.g. David de *auctor*, waardoor de gevaarlijke tweespalt tussen tekst en betekenis, letter en Geest, vermeden (*kan*) worden (p. 112 ff.).

Het is juist op dit punt dat onze vragen rijzen. Men moge het betreuren dat cardinale dogmatische punten slechts karig behandeld zijn; de geschiedenis van de hermeneutiek is echter gewichtig genoeg om in detail bestudeerd te worden. Het is echter onduidelijk hoe men dit probleem behandelen kan zonder bespreking van zijn natuurlijke context: de verhouding van Schrift en traditie, of – in dit verband nog pregnanter – de verhouding van Schrift en Kerk.

Voor Perez is namelijk de verhouding van O.T. tot N.T. die van *premissa* en *conclusio* (p. 75) en de *mysteria Christi et ecclesiae* blijken centraal te zijn, zelfs „der Angelpunkt in hermeneutischen Bemühen des Perez" (p. 87). Dit laatste geldt echter evenzo voor Thomas als voor Wyclif, voor Duns Scotus als voor Hus, voor Gerson als voor Biel.

De dringende vraag die niet alleen onbeantwoord maar ook onbesproken blijft is één, die al driekwart eeuw voor de geboorte van Perez en in toenemende mate tot aan en in de Reformatie besproken werd: „bezit" de Kerk de juiste uitleg van de Heilige Schrift: en zoja hoe dient men dan de verhouding van Kerk en Geest te verstaan? Het is duidelijk dat een antwoord op deze vragen, hoe zij ook mogen uitvallen, beslissende hermeneutische betekenis hebben. Perez, O.E.S.A., staat in zijn rechtvaardigingsleer in de traditie van Bradwardine en Gregorius van Rimini (p. 229) en verwerpt zonder namen te noemen de semipelagiaanse opvattingen van nominalisten als Occam en Biel (p. 231, n. 5). Daarmee is echter nog geenszins gezegd dat hij ook de nominalistische, bijna Trentse visie op de verhouding van Schrift en traditie zou verwerpen.

Hoewel hier deze gewichtige vraag open blijft heeft de schrijver toch het onderzoek van de laatmiddeleeuwse theologie een voorname dienst bewezen met zijn zorgvuldige analyse, goed gedocumenteerd door uitvoerige voetnoten. De reeds lang besproken school van laatmiddeleeuws augustinisme begint steeds duidelijker vorm aan te nemen.

H. A. OBERMAN

A. DE GROOT, *Leven en arbeid van J. H. van der Palm*, Veenman, Wageningen, 1960. 273 blz. en twee portretten, ing. f 15.—

Het is eigenlijk heel vreemd, dat er nog nooit een grote biografie over Van der Palm verschenen is, ofschoon er toch genoeg materiaal over hem bestond, en hij in zijn tijd een belangrijk man is geweest. Nu heeft De Groot deze biografie geschreven – een dissertatie waarvoor de Utrechtse

faculteit de doctorsgraad met verdiende lof heeft toegekend. Zorgvuldig en volledig heeft de schrijver het materiaal verwerkt en er een zeer leesbaar boek van gemaakt – een dubbele verdienste!

Het is een interessante lectuur geworden – als beeld van de man zelf en als beeld van zijn tijd. Tegelijk begrijpen we ook, waarom Van der Palm zo gauw vergeten was, nog binnen de vijftig jaar, die hij in het laatst van zijn leven als termijn voorspeld had (260). Hij was niet iemand, die aan zijn tijd leiding gaf, een weg wees naar de toekomst, hij vormde geen geschiedenis; veeleer was hij een exponent van zijn tijd zelf, belichaming van het ideale mensbeeld van zijn dagen (Betje Wolf's mening, 246), theologisch in alle opzichten een gematigd vertegenwoordiger van een moraliserend liberaal supranaturalisme. Een krachtige figuur schijnt hij nog het meest geweest te zijn in zijn periode als agent van de Nationale Opvoeding waarin hij zich geen geringe verdiensten heeft verworven voor de vernieuwing van het onderwijs. Dit is een interessant stuk van het boek, waarin we ook de schoolwetten van 1801–1806 positiever leren waarderen dan we, ziende door de bril van Groen van Prinsterer, vaak geneigd zijn. Maar Van der Palm heeft juist deze periode later al te vlot verloochend (102 vv.) en de gemakkelijkste weg van vorsten- en volksgunst gezocht. Dit meegaan met telkens nieuwe meesters (Lodewijk Napoleon, Napoleon, Willem I) heeft men hem niet lang kwalijk genomen, toen hij zich – door hard en regelmatig werken, dat moet gezegd worden! – de voorste ereplaats wist te veroveren als volks- en kanselredenaar, als schrijver van populaire bijbelverklaringen en een nieuwe bijbelvertaling. Hij had er behoefte aan, in harmonie te zijn met zijn tijd. Ook zijn wetenschappelijke bekwaamheden moesten daartoe dienen, maar dat betekende practisch, dat hij geen andere leiding gaf dan die, waarin het (zelfgenoegzame 105, 119, 127) nederlandse volk zijn eigen beeld herkende. Het was in zijn bijbeluitleg en vertaling dan ook vooral de vorm, de aesthetica, waarop hij zich toelegde (zelfs bij het boek Job 198 vv) – iedere strijd om de inhoud vermeed hij, en van de worstelingen die in de negentiende eeuw kerk en theologie op het diepst zouden bewegen, en waarvan in zijn tijd het voorspel al te vernemen was, bemerken we bij hem nog niets. Geen wonder, dat de leerlingen van Bilderdijk hem gehaat hebben (154 vv).

Dit alles beschrijft de Groot. Hij doet het niet zonder een zekere sympathie. De kritiek klinkt gematigd (de enorme bijbelstudie van Van der Palm wil dGr. met respect beoordelen, ofschoon ze haar grote eenzijdigheid heeft 244, en ofschoon hij graag „redekavelt – over het verband van deugd en geluk" 254, vgl. b.v. nog 202 met 209.) Ook over het karakter van vdPalm, waaraan door anderen „zelfs betrouwbaarheid is ontzegd" (Knappert Gesch, der N.H. Kerk II 246) oordeelt dGroot welwillend (250 vv). Dit laatste lijkt mij het zwakste van het boek: juist omdat vdPalm's karakter zoveel aangevochten is in later tijd, is het onvoldoende dat de beschrijving daarvan in het korte hoofdstuk XII „Levenskunst" is ondergebracht. Hier is van het in de voorgaande hoofdstukken bijeengebrachte materiaal te weinig tot een samenvattende conclusie verwerkt.

Alles bijeengenomen is deze dissertatie een waardevolle bijdrage tot de kennis van het nationale en kerkelijke leven in de franse tijd en het begin van de negentiende eeuw. Het boek is goed uitgegeven, en de portretten met ikonografie doen het goed. Heel enkele formele feilen: blz. 53 regel 11 moet 23 veranderd worden in 33. Het is een vreemde zegswijze, als blz. 35 de dood van vdP's eerstgeboren kind gerubriceerd wordt onder het hoofd „een enkele onaangenaam voorval". Op blz. 138 en 149, telkens in het midden, staat een verkeerd geconstrueerde zin. Maar dit zijn maar kleinigheden.

A. J. Rasker

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

A. Szekeres, *De structuur van de filosofische theologie*. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage, 1961, 55 blz. Prijs f 2,90.

De discussie omtrent de verhouding van filosofie en theologie begint weer op gang te komen. Dit boekje kan als een bijdrage tot deze in actualiteit toenemende discussie beschouwd worden. De belangstelling van dr. S. voor dit onderwerp blijkt uit reeds eerder gepubliceerde werkjes: „Het filosofisch geloof" in „Veritatem in Caritate" en „Theologie en Wijsbegeerte". In het laatste nummer van Kerk en Theologie schreef hij een instructief artikel: Karl Barth en de godsdienstfilosofie.

Reeds dadelijk treft ons de term: „filosofische theologie". Dr. S. omschrijft haar als de metafysica, „die in de wijsbegeerte als een soort theologie functioneert" (blz. 5). Maar ook spreekt hij over de theologische wijsbegeerte van de godsdienst. Deze onderscheidt zich van de filosofische doordat zij haar uitgangspunt neemt in de verbondshistorische heilsopenbaring van het Oude en het Nieuwe Testament. Deze terminologische onderscheiding acht ik weinig geslaagd. De kwalificatie nl. (theologische) wijsbegeerte wordt op methodologische gronden toegekend aan een realiteit die, zoals uit het vervolg duidelijk zal blijken, door schrijver allerminst als wijsgerig wordt geprediceerd. Eufemistisch gezegd dient men in het algemeen aan de terminologie van de auteur te wennen. Dr. S. gaat dieper in op de filosofische (natuurlijke) Godsleer en onderzoekt deze in vergelijking met de christelijke theologie. Hiermede is zijn methode van onderzoek gegeven. De filosofie wordt doorlicht vanuit de structuur der theologie, en wel de verbondsstructuur der Godsopenbaring. Waar de Griekse filosofie genetisch denkt, denkt de Bijbel verbondsmatig, vanuit het midden (12). Hier ligt de sleutelgedachte van het gehele betoog: Maakt men de belijdenis van God, de Schepper los van Zijn verbondshandelen, dan wordt de Bijbelse theologie omgemunt tot een filosofische Godsleer. De structuur van het filosofisch geloof is niet te rijmen met de structuur van het Bijbelse verbondsdenken. Alle filosofie is in wezen een „exegese" van de empirische werkelijkheid, een transcenderende interpretatie, waardoor aan de profane, tijd-ruimtelijke realiteit kwalificaties worden gegeven, die nooit iets anders blijken te zijn dan een verdund en verabsoluteerd subject of object-begrip of

de abstracte totaliteit van hun beide. Het dualisme van theologie en filosofie wordt wel sterk gemarkeerd door de opmerking dat het filosofisch geloof steeds op een min of meer duidelijke, wel of niet uitgesproken afwijzing berust van de verbondsmatige zelfmededeling Gods (28). De karakterisering der wederzijdse beïnvloeding van Bijbels geloof en filosofische theologie loopt uit op de stelling dat het wezenlijke van het christelijk geloof door de filosofie wordt aangetast en scheef getrokken. Ook het ik-gij schema van Brunners theologie, waarmee hij de subject-object filosofie poogt te overwinnen wordt beoordeeld naar het criterium van de verbondsmatige structuur van de H.S., en dus veroordeeld. Dit geldt voor alle wijsgerige systemen, die of transcenderend bij het abstracte totaalbegrip (de Godsidee) uitmonden of profaniserend de tegengestelde beweging uitvoeren, gaande van het abstracte totaalbegrip naar de empirische wereld. Deze vormen van denken noemt dr. S. de theologie van het filosofisch ongeloof. De term „theologie" is hier op zijn minst ambivalent, wanneer gezegd wordt dat deze vorm consequenterwijs naar het nihilisme voert, dat de volslagen zinloosheid van alles verkondigt.

Ons materieel bezwaar tegen dit boekje betreft allereerst het dualisme dat dr. S. in zijn discussie met de filosoof verdedigt. De filosofische theologie staat diametraal tegenover de theologische filosofie van het verbondshandelen Gods. De schrijver verheelt niet, dat het officiële Christendom er niet weinig toe bijgedragen heeft, de filosofische theologie een te zelfstandige plaats te geven, zodat het misverstand herhaaldelijk in de hand werd gewerkt dat de God van de filosofen dezelfde is als de Vader van Jezus Christus (30). Maar – hoe ruimen wij dit misverstand op? Hoe kan het weer tot een existentiële ontmoeting komen tussen filosofen en theologen? Ik meen dat dit een der meest urgente kwesties van het ogenblik is. We kunnen er niet mee volstaan, theologische oordelen zonder meer te vellen over de filosoferende medemens en daarmee het katastrofale risico te lopen, de groeiende spanning tussen deze wetenschappen onnodig te verhevigen. Zou het niet wetenschappelijker zijn en tegelijk meer verhelderend, wanneer wij de door de filosofen gebezigde begrippen, die vaak geseculariseerde begrippen zijn, wilden laten functioneren in de door hen bedoelde samenhangen en structuren om dan tot het besef te komen dat deze dikwijls op hun eigen domein dieper reiken en meerzeggend zijn dan de analoga, die in christelijke kringen, zelfs tot in het hart van de theologie worden gehanteerd. Zo stelt dr. S. het christelijk geloof en het filosofisch geloof tegenover elkaar (28 v.). Maar de wezensstructuur van dit laatste maakt hij niet duidelijk. Een nauwkeuriger analyse der verschillende filosofoumena ware van belang geweest om de *positieve* waarde van de wijsbegeerte in het licht te stellen en op deze wijze het terrein te effenen voor een openhartige en kritische confrontatie van theologie en wijsbegeerte. Het is, dacht ik, voor de theoloog op zijn minst een geste van wellevendheid, de filosoof te laten uitspreken. S. laat hem nauwelijks aan het woord komen, laat staan uitspreken. Van Sartre wordt gezegd, dat zijn ganse filosofie (zonder Godsbegrip) opgaat in een overspannen vrijheidsbegrip. Sartre kent wel degelijk een Godsbegrip, kenmerkend is zijn typering van de mens als „dieu

manqué". Wat is verder vrijheid? Hoe kunnen in Sartre's overspannen vrijheidsbegrip aan de mens kwaliteiten worden toegeschreven, die in het christelijk geloof aan God toekomen? (39). Is het wel juist om de waarheid van Socrates te zien als een „hoogst existentiële aangelegenheid? (9). Zonder het existentialistisch moment in dit waarheidsdenken te willen elimineren (cf. Gould: The development of Plato's ethics) meen ik hier toch ook een uitgesproken intellectualistische waardering te moeten aanwijzen.

De schrijver is ongetwijfeld te zeer gebonden geweest aan de noodzakelijkheid der beperking om in evenwichtige analyse de behandelde denkers recht te doen. Dit is jammer. Hij doet hiermee schade aan de zo noodzakelijke ontmoeting, hij belemmert het gesprek. De filosofen hebben ons, theologen, ook wat te zeggen. Hun inzichten zouden wel eens zuiverend kunnen werken op veel wat aan onze kant gestold is tot puur formalisme.

Een enkele formele opmerking: Laat de schrijver in de toekomst vooral letten op het gebruik van onze taal! Er komen tal van onleesbare termen in voor. Wat moet ik denken bij termen als: „ontologisch sacramentalisme" (19), een „kosmisch-mystisch-ascetische wereldbeschouwing" (35), verbondsmatige fundering en motivering" etc.

Wij hopen van harte dat de schrijver gelegenheid vindt, om dit geschrift eens duidelijk uit te werken. De materie is er belangrijk genoeg voor.

R. Bakker

Dietrich van Hildebrand, *Schijn en waarheid*, Een kritische analyse van existentialistische ethica, in de reeks: Woord en Beleving, 187 blz. Geb. f 7,90. Lannoo, Den Haag 1961.

Prof. van Hildebrand is in wijsgerig-ethische kringen een bekende figuur. Door Hitler gedwongen zijn schitterende carrière in Duitsland op te geven zette hij zijn arbeid als hoogleraar in de filosofie voort aan de Fordham University in de U.S.A., waar hij in 1960 emeritus werd. Er verschenen 18 boeken van zijn hand en meer dan 100 artikelen over fundamentele problemen op ethica, epistemologie en metafysica betrekking hebbend. Een van zijn belangrijke publicaties is wel: *Christian Ethics*. Ter gelegenheid van zijn 70ste verjaardag gaf de Fordham University Press een Festschrift uit, waaraan eminente geleerden een bijdrage leverden.

Met het bovenstaand boek wil schrijver een kritische analyse geven van de existentie-ethiek. Eerst tekent hij ons enkele stromingen in het leven en de literatuur van onze tijd, tot ontwikkeling gekomen als reactie op farizeïsme, eigengerechtigheid, letterknechterij etc. Het middengedeelte wordt gevormd door een onderzoek naar de achtergronden van de „situatie-moraal", waarbij de actuele neiging gesignaleerd wordt om de zonde te verheerlijken als middel tot zedelijke reiniging (zondemystiek). Het boek eindigt met een beschouwing van de schrijver over wat hij als het wezen van de christelijke moraal ziet.

Het existentialisme wordt in de laatste jaren sterk onder vuur genomen. Bollnow bijv. wil deze filosofie overwinnen door de fundering van een nieuwe ontologie der geborgenheid en nu is het van Hildebrand, die de algemene zedelijke waarden als vast bestand stelt tegenover de wisselvalligheid en het relativisme van de situatie-ethiek.

Het boek verraadt duidelijke invloeden van Scheler en Hartmann, hoewel de laatste niet genoemd wordt.

Hoe sympathiek sommige passages (vooral het laatste hoofdstuk) ons ook aandoen, toch laat het boek een gevoel van teleurstelling achter. Om te beginnen: De existentie-ethiek wordt al te beperkt en al te negatief beschreven. In hoofdzaak wordt gezegd wat zij niet is. Het wil ons maar niet duidelijk worden, waarom de kritiek (en niet alleen die van Van Hildebrand) zich richt tegen een ontkenning der waarden. Is het waar dat deze ethiek geen waarden kent? Men leze bijv. Gusdorfs voortreffelijke „*Traité de L'existance morale*". Voorts menen wij dat door de schematisering der verschillende typen (farizeeër, de middelmatige, de eigengerechtigde, de tragische zondaar) en de statische fixering van hun eigenschappen aan de volle zedelijke werkelijkheid te weinig recht wordt gedaan. Trouwens: dit geldt voor elke „typering". Met ons eerste bezwaar hangt samen dat de literatuur van grote eenzijdigheid getuigt. Slechts uit weinig, voor de existentie-ethiek nauwelijks relevante bronnen wordt het materiaal ter adstructie van de critische analyse geput (Mauriac, Greene, Dostojewski). De schrijver zou er goed aan doen in zijn emeritaat grondiger kennis te nemen van wat er in West-Europa op dit gebied verschijnt. Prof. van Hildebrand is een katholiek denker. Wij hebben er moeite mee, hem te volgen in zijn quantitatieve waardering der zonde, zijn christologie als identiek met de christelijke moraliteit, de samenhang van de natuurlijke moraal en de bovennatuurlijke als in Christus geopenbaard. R. B.

L. W. Nauta, *De mens als vreemdeling*. G. A. van Oorschot, Amsterdam 1960, 358 blz., geb. f 17,50.

Deze fraai uitgegeven, voortreffelijk geschreven theologische dissertatie is een proeve van interpretatie van hedendaagse literatuur, welke nogal hoge eisen stelt aan de interpretatie van haar eigen bedoelingen. Weergave van de inhoud, peiling van de leidende gedachten en ten slotte plaatsing en beoordeling van dit werkstuk vallen in toenemende mate zwaar.

Daar de inhoud zeer gedetailleerd en rijk geschakeerd is, moeten we met een al te schematische weergave volstaan. In zijn *verantwoording* stelt de auteur een onderzoek in het uitzicht naar de notie der absurditeit, teneinde op deze wijze vat te krijgen op het levensgevoel dat de contemporaine literatuur beheerst. Hij wil daarbij doorstoten tot de religieuze structuren en houdt het probleem van de vervreemding daarbij voor centraal.

Het *eerste deel* is gewijd aan een analyse van het absurde bij Camus, Malraux en Kafka. Voor Camus ligt het absurde in het ontbreken van

een relatie tussen mens en wereld. In reactie op en in samenhang met een oorspronkelijke eenheidsbeleving, waarin het betekenisvolle en betekenisloze dooreenvloeien, dringt zich de gewaarwording van een radicale vervreemding op aan een bestaan dat op zin is aangelegd zonder in zin gefundeerd te zijn. In Malraux's oeuvre ligt het absurde niet zo zeer in een principiële onaangepastheid als wel in een bedreigd zijn van de mens door machten, waartegen hij geen verweer heeft. Een authentiek leven is slechts mogelijk waar de mens, in doodsdreiging en heroisme, zich inzet aan de fronten van het menszijn, in ethos en politieke keuze, om daar en dan te ervaren dat zulk een inzet geen grond heeft in de werkelijkheid.

Kafka voert het absurde ad absurdum. Nauw verbonden met het droomgebied, polyinterpretabel en daarom buit zowel voor nihilist als theoloog, vormen zijn werken een perpetuum mobile, waarbij zin en onzin een steeds wijkende einder vormen, de strijd tussen het positieve en negatieve steeds onbeslist blijft en de auteur zichzelf uitschrijft in hoop op leven. Het schuldprobleem domineert hier: een minimale fout veroorzaakt kolossale schuld. Een volstrekte contingentie doortrilt het relaas; K. schrijft met des te groter precizie naarmate de situatie raadselachtiger en het gebeuren absurder is.

In zijn *tweede deel* wijst N. op de figuur van de vreemdeling zoals deze in Nyhoffs Uur U, in Eliots Cocktailparty, in Dostojewski's Idioot, in Wilsons The outsider en Becketts En attendant Godot op zeer gevarieerde wijze optreedt. Bij Nyhoff gaat het om het ongewone in het gewone van de gesaecularizeerde heilandsgestalte, die de hoek van de straat omkomt en in verschillende mensen een plotselinge verbijstering en zelfherkenning wakker roept. Bij Eliot treedt de vreemdeling op als de psychiater, eerder een moderne versie van de goddelijke trickster dan van de priester, in wie het menselijk-eigene en het goddelijk-andere onherkenbaar verbonden zijn; hij noopt de dramatis personae tot de erkenning van de rollen die zij zich hebben aangemeten en inspireert hen tot een waarachtiger nieuw begin. Dostojewski's vorst Myshkin, epilepticus, naieveling, mensenkenner bij de gratie Gods, draagt de duidelijk herkenbare trekken van de Johanneische Christus. Zijn bevreemdende schoonheid en bodemloos lijden maken hem voor zijn medemensen tot medium van Godskracht. Maar hij is dat als vreemdeling in dit leven, tussen de polen van vernedering en verlossing. The outsider is een journalistiek werk waarin Wilson de man tekent die door een plus aan inzicht rebelleert tegen zijn antipode: de mens die niet verder kijkt dan zijn televisietoestel diep is. Beckett's toneelstuk geeft aan de vreemdeling een eschatologische dimensie. Religie is hier vervreemding tout court. Zal de uitblijvende vreemdeling blijken God te zijn of een hereboer? De humor treedt op waar de ernst te kort schiet om recht te doen aan de situatie. Het komische is direct verwant met het absurde en bevat een groter gehalte aan vertwijfeling dan het tragische. In het *slotdeel* geeft N beschouwingen over kunst, mensbeschouwing en religie. Capita selecta uit de aesthetiek als men wil, waarbij het absurde als wichelroede wordt gehanteerd en aldus de mens-in-zijn-vervreemding aan zichzelf

ontdekt wordt. Actuele aesthetische ervaring doelt op de mens zelf; doch een expliciete anthropologie, een waarde of idee verstoren deze ervaring en schermen het uiterst-menselijke eerder af dan dat zij het verduidelijken. Nietzsche en Kierkegaard behoren tot de weinigen die de kunst niet hebben gehypostaseerd, doch haar radicaal betrokken hebben op het menselijk bestaan.

Het ontbreken van een oriëntatieschema in het leven en in de aesthetische ervaring is gevolg van het wegvallen van het Christendom als cultural system, van de afbraak trouwens van alle algemeen aanvaarde wereldbeschouwing. Dit ontbreken drijft echter in de richting van een oorspronkelijker authenticiteit, een communicatie op dieper niveau, een zelfherkenning aan de grens, waar het vertrouwde vreemd wordt en het vreemde gewoon en waarin de mogelijkheid van religieuze ervaring zich eerst recht voordoet.

Men kan, lijkt mij, dit geschrift op tweeërlei wijze lezen en beoordelen. Als verslag van een literaire verkenningstocht, die tegelijk een stuk antropologische research is en een rekenschap van eigen religieuze situatie. Of als een wijsgerig-theologische studie over moderne literatuur en religie. De eerste houding is wel het meest e mente auctoris. Het gaat dan om kijken, horen, proeven, gewaarwordingen onder woorden brengen en uitwisselen, verder graven en ophouden waar men niet verder kan. Wie zo dr. Nauta's boek leest, ontvangt zeer veel. Brokken literatuur worden doorlicht, levensgevoel wordt gepeild, perspectieven gaan open. Wie zo leest wordt niet al te zeer gehinderd door herhalingen, het ontbreken van een totale en dwingende samenhang en een zeker minitueus behagen waarmee de schrijver op zoek is naar trefzekere formuleringen. Hij heeft vree met het torsokarakter van dit boek. Dit houdt in dat de lezer die uit is op klare samenhan gen vraagt naar duidelijke doelstelling minder bevredigd zal zijn. De socioloog, de wijsgeer, de theoloog zullen critische vragen stellen over de maatschappelijke context van de vervreemding, over het wijder anthropologisch kader en over 's schrijvers opvatting van religie, bijbels geloof en Christus openbaring. Van dit alles zijn slechts vage contouren aan te wijzen.

Ik opteer voor de eerste wijze van benadering en heb N's reisverslag ervaren als een intellectueel getuigenis van formaat, dat ontdekkend werkt op de gebieden, die betreden worden: literatuur, condition humaine, religieuze ervaring. Dit neemt niet weg dat ik de overtuiging van dr. N. niet deel, dat het bijbels geloofsgegeven, evenals ieder ander „frame of reference" alleen als oogklep en niet als kompas zou kunnen dienen voor wie zich zelf eenmaal herkend heeft in het levensgevoel dat de besproken literatuur doortrekt. Integendeel, de verbanden liggen voor het grijpen en vruchtbare confrontatie moet mogelijk zijn. De absurditeit is op te vatten als een extreme uitloper van een omwenteling die in Israël opgang werd gebracht. De gestalte van de vreemdeling leeft vanuit de verworteling in de nieuwtestamentische Christusverkondiging. De hier beschreven creativiteit en beleving behoort tot een moderne „bevinding". De trias van dl. I – de waarheidsvraag, de machtsvraag, de schuldvraag – kan betrokken worden op het munus triplex. Zo is er veel meer.

Nu heeft dr. N. er zeker goed aan gedaan om trouw te zijn aan eigen ondervinding en kategorieën en liever dicht in de buurt te blijven van de door hem bedoelde aesthetische ervaring, dan wijsbegeerte of dogmatie te gaan bedrijven. Want daardoor is zijn boek geworden tot een treffende vraag en niet tot een geknutseld antwoord.

J. M. DE JONG

DOGMATIEK

HEINRICH OTT, *Denken und Sein.* Der Weg Martin Heidegger und der Weg der Theologie. Evangelischer Verlag A. G. Zollikon 1959, 226 blz.

De jonge schrijver heeft reeds met zijn dissertatie „Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns" (1955) de aandacht getrokken. Eigenlijk blijft dit (± omnium consensu) het meest scherpzinnige, geduldigste en meest weidse dat wij hebben over de knelpunten van het probleem. Sindsdien is hij in een snel tempo gaan schrijven, kleine en grote dingen, over Eschatologie, over de vraag naar de historische Jezus, over de interpretatie van de Heidelberger (vr. 1–11) onder de titel: „Dogmatik und Verkündigung", voorgedragen als een demonstratie van een programma der vernieuwing in hechte en soepele aansluiting aan Karl Barth. Er is zeker veel te verwachten van iemand, die zo thuis blijkt zowel in philologische als dogmatische vragen; dit samen is namelijk een uitzondering. Het kan niet verwonderen dat Ott – hoe zou hij anders in redelijkheid op beide genoemde terreinen kunnen werkzaam zijn? – de *wijsbegeerte*, de wijsgerige rekenschap met hartstocht en geestdrift zoekt. Hij blijkt, men mag wel zeggen, in de ban te zijn van Martin Heidegger en gaf ons een nieuwe analyse van diens wijze van philosopheren; de analyse (en interpretatie) doelt, kort gezegd, op een nieuw begrip van *werkelijkheid.* Hij is niet tevreden met Bultmann's onvermijdelijk dualisme van „Leiblichkeit" en „Bedeutsamkeit", hij schuwt het uiteenrukken van natuur en geschiedenis. Bovendien moet geschiedenis nog iets anders zijn dan de gangbare geleerde kategorie die haast ieder modern theoloog hanteert. En zo wordt Ott gedrongen tot een nieuwe bezinning op een *tijdsbegrip*, ruim en rijk genoeg, om ook in de theologie de begrippen te verscherpen en te verlevendigen. Daarbij komt de vraag „nach dem anfänglichen Wesen der *Sprache*". De schrijver meent dat Bultmann slechts in zeer beperkten zin zich op Heidegger beroepen kan. Er blijft bij de laatste „eine kaum je richtig ausgeschöpfte Fülle theologisch wichtiger Perspektiven enthalten". Die in het licht te stellen is het doel van dit zeer nauwkeurige, maar ook zeer ingewikkelde geschrift: „*Denken und Sein*". Ott onderneemt het met de ondertitel iets onhelders tot helderheid te forceren: de weg van Heidegger en de weg der theologie! het eerste is duidelijk, is een positie, hoewel een polyinterpretabele, maar wat is *de* weg van *de* theologie? namens welke instantie voert de auteur hier het woord? Men kan er wel naar raden met enige kans op succes: bedoelt O. niet, aan de dialectische theologie een onto-

logische onderbouw te geven, die zij volgens hem zo node mist? maar betekent daarom het gesprek met de philosophie niet iets ànders dan een vergelijken van twee wegen, hun samengaan en uiteenwijken, eerder een overleg hoe „*de* weg van *de* theologie" aan de voorwaarde ener denkmogelijkheid voldoet, welk overleg dan uiteraard zich samentrekt bij de winst, die er theologisch gelegen zou kunnen zijn in de afbraak der klassieke metaphysica, een afbraak die voor Heidegger immers de inwijding is tot een ontdekking, nl. dat deze metaphysica ons zo in het bloed zit, dat ons huidig leven tot in het „technische Zeitalter" daardoor bepaald wordt en geijkt tot de onwezenlijkheid, die er aan eigen is? Hoe het zij, van dit gesprek met de theologie komt in dit boek maar weinig terecht; de ondertitel leidt op een dwaalspoor, zij wekt blijkbaar hier niet te vervullen verwachtingen. Daarom zou ik bij de lectuur willen aanraden, die ondertitel vooralsnog uit te schakelen en het boek te nemen zonder dit raam en zonder deze niet in te lossen beloften zich voor ogen te houden. Wij hebben, kort en goed, een boek in handen puur *over Heidegger*, een prachtig en boeiend boek en voor zover ik zien kan, het beste wat we tot nog toe van welke zijde dan ook, mochten ontvangen. Onvermoeibaar is Ott's abstractie-vermogen, geduldig wendt hij zich om en om in de windingen van Heideggers weg; hij weet „alles" te plaatsen, hij staat in gevaar van louter bewondering en enthousiasme „alles" te verdedigen of in het schoonste daglicht te stellen. Ott gaat diep in op de zg. Sekundärliteratur (Max Müller, Walter Schulz, Hermann Diem, Karl Löwith enz.). Bijzonder veel moeite geeft hij zich op vele punten de these door te voeren, dat Heidegger, *geen existentie*-philosoof zijnde maar een ontologie ontwerpende, met zijn latere werk *geheel* in de lijn blijft van het vroegere „Die Kehre" is geen „Wende vom Nichts zum Sein", S. 73ff. maar slechts een „Umschlag des Stimmungsgehalts dieser Philosophie", die intussen niets meer of minder betekent dan dat waar vroeger de weg gezocht werd om het „Sein" vanuit het „Dasein" te denken nu omgekeerd het „Dasein" vanuit het „Sein" in het gezichtsveld komt (S. 77). Merkwaardig hoe radikaal Ott onderduikt in Heideggers *afwijzing* van de „*Herrschaft der Logik*". Er komen zeer verrassende dingen aan de dag, b.v. dit, dat de grenzen van metaphysika, wetenschap en techniek vloeiend worden en sàmen de zelfvervreemding van de moderne mens bewerken en onderhouden, b.v. dat er een creatieve ondergrond moet worden aangenomen, waarin het begripmatig denken is ingebed. Ott slooft zich uit om H.'s term „unbegriffliches Denken" een houdbare zin te geven. Wat het atheïsme vóór en ná de „Kehre" betreft, stelt hij het volgende: „er wäre immerhin zu prüfen ob nicht Heidegger der Theologie gerade durch seine *Eliminierung* des Gottesbegriffs einen unschätzbaren Dienst tut; indem er nämlich einen unsachgemäszen Begriff Gottes seiner Ver-endung entgegen denkt und damit einem ursprünglicheren, wesentlicheren (theologischen und nun vielleicht doch auch philosophischen) Denken *des lebendigen Gottes* Raum schaft" (S. 19). Bijzonder belangrijk lijkt mij § 3 sub D, het stuk getiteld: Der Schritt zurück. § 5 sub C: die Auslegung des Seins als Geschichtsraum; § 6 sub B: das Wesen der ursprünglichen Denkens; § 7, sub B: die anfäng-

liche Auslegung der Sprache aus ihrer Nähe zum Sein (S. 176ff.) en § 8 sub B: die Wendung zum Ding.

Dit boek „Denken und Sein" *heeft formaat*; een recensie kan er niet van verre recht aan doen; men zou een artikelenreeks nodig hebben om het nauwkeurig naar zijn strekkingen uit te meten. Nog één ding zou ik willen opmerken: het valt op, dat bij Ott, als het dan om het oer-eigene der theologie gaat, zeer hoog van de toren geblazen wordt (b.v. S. 171 „so folgt, dasz die Theologie selber das anfängliche und wesentliche Denken ist"), terwijl tegelijk de aanduiding van de „inhouden" van het geloof, of liever van de elementen der „Begegnung" in een zekere weerloosheid naar voren komen en verlopen in een intellectueel piëtisme naar de snit van Ernst Fuchs of, om een groter voorbeeld te noemen, van Karl Heim. En daar krijgt men ook het totaal lóslaten van de „theologie des Woords" merkwaardig – onaangevochten – te zien; het klinkt dan plotseling ook wat naïef: redet die Theologie von Gott, so redet sie nicht auszerhalb der Begegnung des Glaubens über Gott, sondern sie redet *aus* der Begegnung. Ihr Reden von Gott ist *Selbstexplikation* der Begegnung des Glaubens" (S. 174). Welk een terugval achter Barth! Daaraan beantwoordt dan wel een uitroepen van vanzelfsprekendheden: „der Prediger darf die biblischen Aussagen nicht gleichsam als „objektive Heilstatsachen" einfach rezitieren, sondern er musz sie im Vollzug seiner Predigt in ihrer inneren Wahrheit, in ihrer Bedeutsamkeit für das Dasein seiner Höher entfalten" (dit over het thema der Entmythologisierung), terwijl er tot onze verrassing afsluitend aan toegevoegd wordt: „Allerdings wird von Heidegger her (wir sagen ausdrücklich: von Heidegger her – denn ein letztes theologisches Urteil ist damit ja noch nicht gesprochen) der Streit *gegen* die Entmythologisierung entschieden" (S. 175). Dit kan tegelijk als illustratie dienen van wat wij in het begin zeiden „over de weg van H." en „de weg van de theologie" – ident? verwant? faktisch àfwijkend? principieel ànders? zelfs tegengesteld? het kan in zekere zin, stuk voor stuk, gelden, maar in welke orde? in welke hiërarchie? En waar wordt het dwingend?

Maar, gelijk gezegd, de lezer doet goed, als hij op dit ontworpen „gesprek" minder let en zich *concentreert* op de grootse uitleg en toepassing van Heidegger-in-totaal, gevat in een boeiende, hier en daar meeslepende stijl. Want Heinrich Ott kan schrijven; zelfs bij de meest abstracte gedachtegangen komt een bewogen stem meeklinken. Al met al is er overvloedige reden het boek van harte aan te bevelen bij hen die in zulke fundamentele vragen geëngageerd zijn of althans er voor open staan.

K. H. MISKOTTE

CHARLES JOURNET, *Le mal*, essai théologique; uitg. Desclée de Brouwer, 1961, 334 blz.

Dit boek is helder en systematisch van opzet; het heeft korte paragrafen met duidelijke opschriften. De schrijver begint met erop te wijzen dat in de behandeling van dit probleem vooral Augustinus en Thomas

zijn gidsen zijn geweest. Nadat aard en vormen van het kwaad behandeld zijn, komt de vraag ter sprake hoe men dan het verband moet zien tussen het kwaad enerzijds en de goedheid en almachtigheid Gods anderzijds. Schrijver stelt als antwoord de permissio Dei; grond van deze permissio is dat het kwaad kan dienen tot een groter goed, zodat zelfs gezongen kan worden: felix culpa. Leibniz' theodicee wordt afgewezen: „en raison de sa bonté infinie Dieu est tenu, non de créer un monde infiniment bon, ce qui est une pure absurdité, mais de créer un monde au total bon" (151).

Daaruit vloeit dan ook voort dat het zondige schepsel verantwoordelijk is voor de zonde, die wordt gekarakteriseerd als „forme suprême du mal". Dat God het kwaad ook in deze vorm toelaat blijkt uit het lijden van Christus. Waar God vrije wezens heeft geschapen bestaat de mogelijkheid van hun afval; de daad van hun afval is echter hun vrije wil en hun eigen verantwoordelijkheid. „Dieu veut sauver tous les hommes: s'ils sont sauvé's, à lui la gloire; s'ils ne le sont pas, à eux la faute" (168). Van hieruit volgt een terloopse bestrijding van Calvijn, die op dit punt geen scheiding tussen voluntas en permissio Dei wil (vgl. Inst. III, c. 23–8).

Tenslotte wordt dan in drie grote hoofdstukken nog behandeld: het mysterie van de hel, de beproevingen in het huidige leven en het kwaad in de geschiedenis.

Dit boek beweegt zich in de thomistische denkwijze, hetgeen duidelijk blijkt uit de met instemming aangehaalde zin van Thomas: „Dieu dont le propre est de conduire chaque être selon sa nature" (268). Het kwaad wordt gezien als privatio, „absence d'un bien dû" (28). Maar de huiveringwekkende werkelijkheid van het kwaad verbleekt in deze wijsgerige begrippen, ook al worden b.v. de concentratiekampen in een voorbeeld wel genoemd. En een kort stukje over het lijden van Jezus staat er alleen als een illustratie van de stelling dat de permissio Dei er inderdaad is, als een mysterie (161). Ligt deze verbleking aan het karakter van het kwaad, gedefinieerd als privatio, als schaduwzijde van het zijn omdat „tout être, du fait qu'il est être, est bon; dès lors, ce n'est que dans un bien que le mal peut trouver à s'installer" (66), dat het zich in zijn „wezenlijke" aard niet laat beschrijven omdat het geen „wezen", geen zijn heeft? Of moet over kwaad en zonde nog vanuit een heel andere sfeer gesproken worden, zoals dit bv. gebeurt in het boek Job en in de lijdensgeschiedenis van Jezus? Het boek eindigt met een korte behandeling van het Onze Vader met als laatste bede: „mais délivrez-nous du mal" (317). Zou niet een geheel andere behandeling van het kwaad mogelijk zijn, indien van deze dringende bede tot de Vader (nog iets anders dan de definitie van God op blz. 282!) was uitgegaan? En is een godsdienstwijsgerige beschouwing hetzelfde als een essai théologique?

B. Klein Wassink

OECUMENICA

Getijden der Orthodoxe Kerk – Oktoïch – Boek der acht tonen

voor de tijd na Pinksteren. Nederlands Orthodox Klooster St. Jan de Doper, Den Haag (1961).

Het zal allicht achterna kerkhistorisch van het grootste belang blijken, nu Zijne Heiligheid Alexis, Patriarch van Moskou en gans Rusland een officiële aanvrage (blijkbaar met goedvinden van het Kremlin) heeft ingediend om toelating van de Russisch-Orthodoxe Kerk tot de Wereldraad der Kerken. Steeds duidelijker wordt het, dat het gesprek tussen Rome en Reformatie uitzichtloos zal blijven, wanneer niet het laatste verlossende woord zal worden gesproken door ons aller *Moeder-Kerk*, de oosterse Orthodoxie en wel speciaal in haar Russische vorm. En daarom is een boek als het onderhavige van zulk een groot belang. Vertalingen van Orthodoxe gebedenboeken zijn (afgezien van „La Prière des Eglises de rite byzantin" uit Chevetogue) uiterst zeldzaam. En de Orthodoxie is slechts uit haar liturgische cultus en haar gebeden kenbaar.

De monniken van de jongste tak der oude Orthodoxie, de Nederlands-Orthodoxe Kerk, hebben er zich toe gezet de liturgische boeken hunner Kerk voor liturgisch gebruik te vertalen. De *Oktoïch*, „het boek van de acht tonen" is hiervan de eersteling en wel een bijzonder geslaagd specimen. Gelijk aartsbisschop Joan het in het voorwoord zegt vormt juist dit boek de grote rijkdom van de Diensten der Orthodoxe Kerk. Naar Orthodox besef zijn niet alleen de heilige Bijbelboeken, maar ook de cultische gezangen der Kerk, deze Tempel der Heiligen Geestes, door de goddelijke Geest geinspireerd. Het onderhavige boek is, naar overlevering der Kerk, een werk van de grote profeet der Orthodoxie Johannes Damascenus. De acht tonen gaan terug op de oude kerktonen, die acht zondagen achtereen gebezigd worden om het mysterie van deze geheimzinnige Dag, symbool van de eeuwige Dag in het nieuwe Rijk, in de Morgendienst der Kerk te bezingen en te vieren.

In de Inleiding krijgen wij een overzichtelijk en duidelijk inzicht in de opbouw van het Kerkelijk Jaar en van de opbouw van de kerkdiensten, als ook van de inhoud der gebeden. Bijzonder indringend zijn de opmerkingen over de stijl der gebeden. Aan enkele bijzonder sprekende voorbeelden worden compositie en inhoud dezer oude gezangen, liederen in een heel archaïsch rhythmisch proza gedemonstreerd. Ieder, die zich heeft beziggehouden met het lyrische proza van Johannes Damascenus weet, hoe moeilijk het is hiervan een enigszins adaequate vertaling te geven. In hoeverre deze gezangen in de lijn liggen van de Oden van Pindarus is nog een onopgeloste kwestie. Daarom moet men grote bewondering hebben voor de rhythmische vertaling, die hier van dit moeilijk weer te geven proza gegeven is. En juist het rhythme is hier wonderwel bewaard, waarom deze gezangen zich dan ook bijzonder zullen lenen om in de kerkdiensten gezongen te worden. Pas na lange omgang met dit heel eigenaardige proza wordt men voor dit alles zo gevoelig als de vertaler (of: de vertalers? Het boek is als echt „monnikenwerk" in de goede zin, anoniem), dit blijkt te zijn. Maar niet alleen een goed vertaler, ook een goed theoloog en bijbelkenner moet men zijn om dit werk aan te kunnen. In één staaltje heeft de vertaler laten zien (blz. VII) hoe bijbels

al deze gezangen gefundeerd zijn. De vertaler, zelf monnik uit het Haagse Orthoxe klooster van St. Jan de Doper, heeft natuurlijk het voordeel van het voortdurende contact met deze teksten. Deze oud-Griekse „tale Kanaäns" is voor hem de cultische taal bij uitnemendheid geworden.

De vertaler heeft ook de moeilijke kunst verstaan een Nederlands te gebruiken, hetwelk, gedragen en verheven, zich bijzonder leent om de vaak moeilijk weer te geven en theologisch geladene teksten, te vertolken en toch te laten in de sfeer van het onuitsprekelijke. Een moeilijke opgave, daar vooral in de Oktoïch de meest subtiele visies over de Opstanding in een mystiek vocabulaire, vol Bijbelse reminiscenties en Oud-Testamentische woordverbindingen, worden voorgedragen. Het blijft ook nog de vraag, in hoeverre de grote dichters der Orthodoxe gebeden en gezangen, een Romanos de Melode en een Johannes Damascenus, nog gebruik gemaakt hebben van gnostieke tradities en van reminiscenties aan buiten-canonische geschriften. Wanneer men dit alles in aanmerking neemt, krijgt men des te groter bewondering voor de waarlijk meesterlijke vertaling, die hier is geleverd door één of meer monniken, die werkelijk de naam verdienen van „mystagogen". Zij hebben aan allen, die in deze dagen van oecumenische bewogenheid, vol heimwee terugkijken naar de Orthodoxe *Moeder-Kerk* van het Oosten, in deze Nederlandse vertaling gegeven een schatkamer van oude gebeden, die in waarheid zijn gelijk de Inleiding zegt (blz. VIII), „een religieuze belevenis en tegelijk een kunstwerk van grote schoonheid."

Niet zonder ontroering zal men de gevoelvolle woorden lezen, waarmede de schrijvers deze, hun liturgische eersteling toewijden aan de nagedachtenis van de grote theoloog uit de Romana, degene, die zij in het Voorwoord noemen „onze Pater Pneumatikos, Odo Casel. In dit werk blijkt weer, hoe de grenzen der kerkopvatting dwars door alle empirische kerken heen lopen. Door de mysterietheologie van Odo Casel worden deze monniken de weg naar de oude Orthodoxe Moeder-Kerk. „In onze studietijd kwamen we in contact met de mysterieleer van Maria-Laach, en vooral met haar voornaamste vertegenwoordiger, Dom. Odo Casel. Door lezing van het Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, en daardoor tot de lezing der Kerkvaders gekomen, ontdekten we de oude opvatting der Kerk over de Mysteriën. Ook weer door dezelfde school zijn we de Orthodoxe Kerk gaan leren kennen, en ontdekten we de Kostbare Parel, en zijn we alles gaan verkopen, om deze te kunnen bezitten" (Voorwoord, blz. I).

Dit ter beschaming van veel theologen uit de Romana van wie de mysterietheologie nog niet veel meer is dan een *opinio theologica*.

Iedere minnaar der Orthodoxie ziet met belangstelling uit naar de verdere vertaling der liturgische boeken. Het jonge klooster van de oudste heilige der Kerk verdient de sympathie van allen, die met belangstelling de jonge weg der Orthodoxie in het westen volgen.

Het boek is tegen de prijs van f 10,50 verkrijgbaar in het klooster, De Ruyterstraat 63, Den Haag.

P. HENDRIX

OTTO SEMMELROTH, *Maria of Christus? Christus als doel der Mariaverering*, Reeks „Woord en beleving" nr. 7, Uitg. Lannoo, Tielt/Den Haag 1960, 144 blz. Ing. f 4,90, geb. f 6,50.

In een meer voor het grote publiek bestemd boekje heeft de schrijver de gedachten neergelegd, die wij ook reeds kennen uit zijn „Urbild der Kirche". Maria wordt gezien als de gelovende, de verlossing ontvangende mens, voorbeeld, dat in de kerk haar na-beeld vindt. Alles komt er natuurlijk opaan, hoe men de verlossing ziet. De schrijver ziet deze als „vergoddelijking". Daarbij komt het kruisoffer wat meer op de achtergrond te staan tegenover de incarnatie. Immers, men mag niet vergeten, dat het zich offerend geven van de God*mens* het antwoord is op het geven van de *God*mens door de Vader aan de mensen. Het gevaar dreigt nl. dat de mens zijn eigen offerend werken overschat. Maria geeft daar de nodige correctie op: haar medeofferend „ja" onder het kruis komt voort uit het „ja", waarmee zij ontving wat van God tot haar kwam. Deze gedachtengang blijkt niet alleen een rechtvaardiging te kunnen geven van de mariale dogma's (blijvende maagdelijkheid, goddelijk moederschap, onbevlekte ontvangenis, ten hemel opneming) maar ook van mariologoumena, die nog in discussie zijn: medeverlosserschap en genademiddelaarschap. Want de mens wordt als persoon verlost. Hij wordt door God in Christus aangesproken, opdat hij zich in een persoonlijke beslissing openstelt en de terugweg van Christus' offer tot de Vader met Hem aanvaardt. Daarom behoort de menselijke partner wezenlijk in het totaal van het verlossingswerk. Maria's ontvangend en mede-offerend „fiat" werkt dus mee aan haar eigen verlossing en heeft tegelijk werkzame betekenis t.a.v. ons – zij mag dus medeverlosseres genoemd worden. Dit mede-offer van Maria is mèt het offer van Christus in de hemelse voortdurendheid ingegaan. God ziet voortdurende het offer van Christus en het mede-offer van Zijn bruid en schenkt met het oog daarop de verlossingsgenade aan hen, die deelnemen aan de houding van de mede-offerende Maria – zij mag dus Middelares aller genaden worden genoemd. – Doch ook de Mariadevotie vindt haar rechtvaardiging. Zelfs uit het recente gebruik Mariabeelden als dat van Fatima rond te doen trekken slaat de schrijver nog munt: deze nieuwe vorm is volgens hem een heilzame korrektie op de misverstanden der mariale vroomheid. De symbolische beweging van het beeld der allerheiligste herinnert eraan, dat ook zij niet in zichzelf rust maar naar Christus open staat; dat niet zij het doel is van de christelijke verering, maar juist dat Mariaverering de mensen op de weg naar het doel zet. – Wij vragen ons af: is de huidige tendenz in de mariologie om Maria te zien als type der kerk werkelijk, zoals vaak beweerd wordt, een beweging tot zuivering der Mariadevotie, of komt zij neer op een poging het bestaande theologisch aannemelijk te maken?

C. A. DE RIDDER

ARNOLD B. COME, *Agents of Reconciliation*. Westminster Press, Philadelphia 1960, 176 p., geb. $ 3,95.

Dit boek is een pendant van Kraemers „Theology of the Laity" (1958), dat er ook dikwijls in geciteerd wordt. Het is echter totaal anders van opzet. De schrijver is Professor of Systematic Theology aan een theologisch seminarie te San Anselmo, Californië. In 1959–1960 bracht hij een studiejaar door bij Karl Barth in Bazel; ook daarvan zijn de sporen zichtbaar. De centrale stelling van dit boek is, dat het onderscheid tussen „clergy" en „laity" in de kerk van onze tijd radicaal moet worden opgeheven. Dit lijkt alleen een kerkordelijk vraagstuk, maar de schrijver brengt aan het licht, dat het diepe theologische achtergronden heeft. De gehele wereldgeschiedenis, zoals de Bijbel die leert zien, komt eraan te pas, van schepping tot herschepping. Het gaat nl. om de vraag naar Gods bedoeling met de kerk in zijn plan met de wereld. De schrijver beantwoordt die vraag met zijn titel: „agents of reconciliation". Hij zet uiteen wat „reconciliation" betekent, eerst in Bijbelse termen (vervulling van de bestemming van de naar Gods beeld geschapen mens, gemeenschap met God, harmonie met medemensen en creatuur), dan in eigentijdse begrippen (maturity, acceptance, togetherness). Deze verzoening is geschied in het leven, de dood en de opstanding van Israëls Messias, Jezus van Nazareth. De in Hem geschonken verzoening is bestemd voor de wereld. En de kerk heeft geen andere roeping dan „agents" (vertaling van diakonoi!) van deze verzoening te zijn.

De schrijver onderscheidt een „twofold ministry of the Church": het ene is „church-directed", het andere „world-directed". Om haar taak voor de wereld te kunnen vervullen, moet de kerk zichzelf opbouwen in geloof, hoop en liefde. Daartoe wordt aan de kerk een veelheid van „ministries" geschonken; ieder gemeentelid heeft een „ministry", er is geen sprake van, dat slechts enkelen een „ministry" zouden hebben en dat de meerderheid slechts passief onderworpen zou zijn aan die enkelen. De kwestie van de „ordination" komt dan aan de orde; deze immers schijnt het onderscheid tussen „clergy" en „laity" te accentueren. „Ordination" heeft zin als de kerkelijke erkenning van bepaalde functies; dit behoeven echter niet altijd dezelfde te zijn. Overgezet in de taal van de Ned. Herv. kerkorde is wat de schrijver hier bepleit, de opheffing van het onderscheid tussen ambten en bedieningen.

Deze nieuwe aanpak is nodig in verband met de situatie, waarin de kerk zich thans bevindt. Zij kan met niet minder dan een nieuwe reformatie toe. Slechts dan zal zij haar meest eigenlijke taak: getuige te zijn van de verzoening in de hedendaagse wereld, kunnen vervullen. Deze taak kan alleen door de „laity" vervuld worden, omdat deze midden in de wereld staat. Zij zal dit echter alleen kunnen, wanneer zij ophoudt „laity" te zijn, wanneer zij als volkomen gelijkwaardig met de „clergy" wordt beschouwd en behandeld. Daarom moet de distinctie „clergy-laity" verdwijnen, wat niet betekent, dat er geen „ministries" in de kerk zijn, en ook niet, dat bepaalde „ministries" niet als van centraal belang zouden mogen worden erkend. Alle leden der kerk hebben echter een „ministry" en de hand mag niet tot de voet zeggen: ik heb u niet nodig (I Cor. 12).

Belangwekkend is het betoog in de laatste hoofdstukken aangaande het „world-directed ministry" van de kerk, dat niet in de eerste plaats ten doel heeft mensen te bekeren en tot kerkleden te maken, ook niet de maatschappij te kerstenen, maar: de wereld in al haar aspecten en verhoudingen in de „crisis" te stellen en zo het Koninkrijk Gods voor te bereiden.

In Nederlandse verhoudingen is de terminologie anders; in onze reformatorische kerken spreekt men niet van „geestelijken" en „leken"; wij kunnen echter niet beweren, dat de problematiek van dit boek ons vreemd zou zijn.

Als een uiting van overtuigd zoeken naar een radicale vernieuwing der kerk is dit boeiend geschreven en „moderne" boek alleszins de bestudering en overweging waard. Het richt zich tot een niet-theologisch lezerspubliek, maar dat het door een bekwaam theoloog geschreven is, blijkt op elke bladzijde. E. JANSEN SCHOONHOVEN

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

F. SIERKSMA, *Een nieuwe hemel en een nieuwe aarde*. Mouton & Co. N.V., Den Haag 1961, 312 blz., geb. f 14,50.

J. N. SEVENSTER, *Paul en Seneca* (Suppl. Nov. Test. IV). E. J. Brill, Leiden 1961, 251 blz., geb. f 28,—.

W. F. DANKBAAR, *Martin Bucers Beziehungen zu den Niederlanden*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1961, 60 blz., ing. f 6,—.

W. C. S. VAN BENTHEM JUTTING, *Groepswerk in de pastorale practijk*. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1961, 47 blz., ing. f 2,90.

VALDO VINAY, *Evangelici Italiani Esuli A Londra Durante il Risorgimento*. Libreria Editrice Claudiana, Torino 1961, 170 blz.

A. TH. VAN LEEUWEN, *Het Christendom en de Islam*. N.V. Uitg. Mij. De Tijdstroom, Lochem 1961, 27 blz., ing. f 2,50.

H. VAN DER LINDE, *Wat is oecumenisch?* (rede). J. J. Romen & Zn., Roermond 1961, 34 blz., ing. f 1,85.

WALTER KRICKEBERG, e.a., *Die Religionen des alten Amerika* (Die Relig. der Menschheit Bd. 7). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961, XII + 397 blz., geb. D.M. 42.—, bij intek. D.M. 37.—.

FRIEDRICH HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Id. Bd. 1). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961, XVI + 605 blz., geb. D.M. 45.—, bij intek. D.M. 39.—.

JAN GONDA, *Die Religionen Indiens I: Veda und älterer Hinduismus*. (Id. Bd. 11). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960, XV + 370 blz., geb. D.M. 33.—, bij intek. D.M. 30.—.

SIEGFRIED MORENZ, *Ägyptische Religion*. (Id. Bd. 8). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960, XV + 309 blz., geb. D.M. 27.—, bij intek. D.M. 24.—.

HEMPEL, *Apoxysmata*. Festausgabe zum 30 Juli 1961. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1961, XI + 328 blz., ing. D.M. 45.—, geb. D.M. 48.—.

E. L. SMELIK, *Ongevraagde Postille*, 2e druk. Daamen N.V., Den Haag 1961, 216 blz.

A. DRONKERS, *De religieuze film – Een terreinverkenning*. Boekencentrum N.V., Den Haag 1961, 253 blz., ing. f 12,50.

Mededelingen van het Studiesecr. v. d. Raad voor de Catechese der N.H. Kerk, no. 16. Boekencentrum N.V., Den Haag 1961, 16 blz.

Die evangelische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition. Ausgewählt und eingeleitet von Dozent Dr. Horst Beinther. Quellen zur Konfessionskunde, Reihe B, Protestantische Quellen, Heft 2. Heliand Verlag, Lüneburg 1961, blz. 115–216, ing. D.M. 5.—.

Evangelische Kirche und Elternrecht. Ausg. und eing. von Werner Reininghaus. Id. Heft 7. Heliand Verlag, Lüneburg 1961, 79 blz., ing. D.M. 4.—.

Die evangelische Lehre vom Abendmahl. Ausg. u. eing. von Prof. D. Hans Grass. Id. Heft 3. Heliand Verlag, Lüneburg 1961, blz. 220–316, ing. D.M. 5.—.

F. J. Pop, *Een derde weg voor het apostolaat.* Horstcahiers no. 11. Kerk & Wereld, Driebergen z.j., 42 blz., ing. f 1,—.

A. Th. van Leeuwen, *Werelddiaconaat tussen Economie en Oecumene.* Id. no. 12. Kerk & Wereld, Driebergen z.j., 61 blz., ing. f 1,—.

B. van Ginkel en J. M. van Minnen, *Klein dogmatisch alfabet.* Uitg. van Keulen N.V., Den Haag 1961, 71 blz., ing. f 1,75.

H. Kral, *De functie van het Sola Fide in de Lutherse Belijdenis Geschriften.* J. J. Romen & Zn., Roermond 1961, 135 blz.

H. J. Heering e.a., *Bijbelse verkenningen.* Boekencentrum N.V., Den Haag 1961, 182 blz., geb. f 6,90.

Geloven op Maandag. Speciaal nummer van „Wending". Boekencentrum N.V., Den Haag 1961, blz. 537–732, ing. f 3,90.

Petrus Huigens, *Gesprekken in Israël.* (BBB-reeks) Bosch & Keuning N.V., Baarn 1961, 168 blz., ing. f 2,90.

A. W. Cramer, *Stoicheia tou Kosmou. Interpretatie van een nieuwtestamentische term.* B. de Graaf, Nieuwkoop 1961, 179 blz., ing. f 18,—.

W. Banning e.a., *Modern niet-godsdienstig humanisme.* N.V. Dekker & van de Vegt, Nijmegen 1961 146 blz. ing. f 4,90.

Frithiof Dahlbij, *Bijbels Woordenboek.* (BBB-reeks) Bosch & Keuning N.V., Baarn z.j., 399 blz., ing. f 2,90.

Théo Preiss, *De rechtsgedachte in het Evangelie van Johannes.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk z.j. (oorspr. Franse uitg. 1951) 32 blz.

J. de Graaf, *De ethiek van het immoralisme.* (Serie: Ethische verkenningen) G. F. Callenbach N.V., Nijkerk z.j., 64 blz., ing. f 5,50, bij intek. f 4,90.

E. L. Smelik, *De ethiek in de verkondiging.* (Serie Ethische verkenningen). G. F. Callenbach N.V., Nijkerk z.j., 128 blz., geb. f 6,50, bij intek. f 5,90.

Ruth Opificius, *Das Altbabylonische Terrakottarelief.* Walter de Gruyter & Co., Berlin 1961, XII + 279 blz., geb. D.M. 84.—.

A. L. Janse de Jonge e.a., *De homosexuele naaste.* Bosch & Keuning N.V., Baarn 1961, 158 blz.

Hans Werner Gensichen, *Missionsgeschichte der neueren Zeit.* (Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. 4, Lf. T) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, 62 blz.

Gert Haendler, *Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission* en: Gunther Stökl, *Geschichte der Slavenmission.* (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2, Lf. E) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, 91 blz.

Hans Wirtz, *Stille Revolutie.* Lannoo, Den Haag 1962, 287 blz., ing. f 4,90, geb. f 6,50.

Romano Guardini, *Brieven van het Comomeer.* Lannoo, Den Haag 1961, 112 blz., ing. f 3,50, geb. f 5,—.

F. van Trigt, *De verhalen over de aartsvaders. Gen. 11, 27–50, 26.* Lannoo, Den Haag 1961, 31 blz., ing. f 4,90, geb. f 6,50.

P. Wesseling, *Romano Guardini.* Lannoo, Den Haag 1961, 96 blz., ing. f 2,90.

Josef Vital Kopp, *Teilhard de Chardin.* Lannoo, Den Haag 1961, 95 blz., ing. f 2,90.

P. Hagmaier en R. Gleason, *De Psychologie van de menselijke zwakheid.* Lannoo, Den Haag 1961, 276 blz., ing. f 8,50.

Friedrich Dessauer, *Natuurwetenschap en Theologie.* Lannoo, Den Haag 1962, 156 blz., ing. f 7,50.

Henri Bruning, *Vormkracht en onmacht der Religie.* Verbum Humanum, Arnhem 1961, 233 blz., ing. f 11,25.

J. Zandee, *The Terminology of Plotinus and some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex.* Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut, Istanbul 1961, 41 blz., ing. f 15,—.

De kerk en de geestelijke volksgezondheid. Nat. Prot. Centrum voor de geest. gez.zorg in Ned., Den Haag 1961, 55 blz.

Postille 1961–1962 (no. XIII) Boekencentrum N.V., Den Haag 1961, 350 blz., geb. f 8,90.

J. J. Meuzelaar, *Der Leib des Messias.* Van Gorcum & Comp., Assen 1961, 188 blz., ing. f 8,50, geb. f 10,50.

De gemeente zingt. Boekencentrum N.V., Den Haag 1961, 62 blz., ing. f 1,90.

SIEGFRIED RAEDER, *Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1961, VII + 406 blz., ing. D.M. 49.80, geb. D.M. 54.—.

J. RINZEMA, *Huwelijk en Echtscheiding in Bijbel en moderne samenleving.* Uitg. de Graafschap, Aalten 1961, 196 blz., ing. f 9,50.

Hervormde Dagkalender 1962. Boekencentrum N.V., Den Haag, f 2,45.

TIJDSCHRIFTEN

Nouvelle Revue Théologique, Juillet-Août 1961. J. M. R. Tillard, L'Eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale (suite); L. Ligier, Le premier dimanche d'août. Bréviaire, missel et liturgie d'été; G. Isaye, La métaphysique et les sciences.

Revue Biblique, Avril 1961. L. H. Vincent, Un sanctuaire dans la région de Jéricho. La synagogue de Na'ara; P. Grelot, Les proverbes araméens d'Ahiqar; M. Baillet, Un recueil liturgique de Qumrân, Grotte 4: „Les paroles des luminaires"; W. C. H. Driessen, Un commentaire araméen d'Ezéchiel faussement attribué à Saint Cyrille d'Alexandrie.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Anno 1961, fasc. 1. Sheldon H. Blank, Il Profeta e Dio; Andrea Alföldi, Il santuario federale latino di Diana sull'Aventino e il tempio di Ceres; Augusto Illuminati, Mamurius Veturius; Giulia Piccaluga, Penates e lares; Momolina Marconi, Mito e verità scientifica.

Theologische Zeitschrift, Mai-Juni 1961. Hellmut Rosin, To gnoston tou Theou; Willem C. van Unnik, Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften; Edmond Grin, L'unité des deux Testaments selon Calvin; Hans Petri, Schweizer als Pfarrer wolgadeutscher Gemeinden.

Theologische Literaturzeitung, Juli 1961. H. H. Schrey, Was ist der Mensch? – August 1961. Th. Süss, Luther und Luthertum; W. Matthias, Der historische Jesus und der irdische Jesus.

Kerygma und Dogma, 3 Quartalsheft 1961. Wolf-Dieter Marsch, Eritis sicut Deus; Wolfhart Pannenberg, Akt und Sein im Mittelalter; Hans Martin Müller, Die Figuraldeutung und die Anfänge der Geschichtstheologie Luthers; Klaus Rosenthal, Die Bedeutung des Kreuzesgeschehens nach Peter Taylor Forsyth. – 4 Quartalsheft 1961. Alfred Jepsen, Gnade und Barmherzigkeit im Alten Testament; Peter Brunner, Die Notwendigkeit des neuen Gehorsams nach dem augsburgischen Bekenntnis; Andreas Theodoron, Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den Griechischen Kirchenvätern; Hans-Christoph Deppe, Grundzüge der Geschichtstheologie bei Einar Billing.

Kerk en Theologie, oktober 1961. H. de Vos, Casuïstiek; H. van Oyen, Nieuw onderzoek over het proces van Jezus; Th. L. Haitjema, Nog eens: de wijsbegeerte der Wetsidee; A. F. N. Lekkerkerker, De plaats van lied en muziek in de eredienst.

Tijdschrift voor theologie, oktober-december 1961. A. Denis, De parabels over het Koninkrijk; E. Baert, Het thema van de zalige godsaanschouwing in de griekse patristiek bij Origenes; V. Heylen, Het hoofd van het gezin; P. Gregorius, Het belang van de culturele anthropologie en godsdienstwetenschap voor de theologie; P. Vermeer, De plaats van de exempte priester (speciaal van de priester-monnik) in het hiërarchisch apostolaat.

Theologische Zeitschrift, September-Oktober 1961. Johannes Fichtner, Seele oder Leben in der Bibel; Werner Bieder, Paulus und seine Gegner in Korinthe; Charles Saumagne, Tertullien et l'Institutum neronianum; Ernst Wilhelm Kohls, Ein Sendbrief Melchior Hofmanns aus dem Jahre 1543. – November-Dezember 1961. J. Alberto Soggin, Alttestamentliche Glaubenszeugnisse und geschichtliche Wirklichkeit; Heinrich Kraft, Die Anfänge der christlichen Taufe; Martin Tetz, Über Formengeschichte in der Kirchengeschichte.

Archiv für Reformationsgeschichte, Jahrgang 52 Heft 1. Frederick G. Heymann, The Hussite-Utraquist Church in the Fifteenth and Sixteenth Centuries; Heinrich Bornkamm, Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther, Teil I. Walter Delius, Urbanus von Serralonga und der Prozess Luthers; Quirinius Breen, Melanchthon's Sources for a Life of Agricola; E. Lehmberg, English Humanists, the Reformation and the Problem of Counsel; Robert Stupperich, Melanchthoniaina nedita III. Ungedruckte Kirchenrechtliche Gutachten.

HET GEDENKEN

Een studie over de yoga in de Bhagavad-Gita met enkele vergelijkende bijbelse aantekeningen

DOOR

H. W. VAN DEN BRINK

's-Gravenhage

HOOFDSTUK I

Actualiteit, begrenzing en opzet

De bedoeling van dit opstel was om in een vergelijkende studie een bijdrage te leveren tot een antwoord der Christenheid op de uitdaging van het Hindoeïsme.

Onder auspiciën van de Vedanta-Society of Southern-California verscheen in februari 1954 een Mentorbook-uitgave van de Bhagavad-Gita, voorzien van een inleiding door Aldous Huxley.[1] Op de frontpagina wordt van de Gita gezegd dat het „the time-less epic of the Hindufaith" is, waarvan „the simple and vivid message is a daily inspiration in the lives of millions throughout the world and has been so for countless generations". De bedoeling van deze editie was „to bring the Bhagavad-Gita closer to the ordinary perplexed man and woman of today". Deze pocket was o.a. in elke drug-store en op elk station in de Verenigde Staten te koop.

In zijn inleiding schrijft Aldous Huxley over de Perennial Philosophy, die aanwezig is in al de historische godsdiensten als „Highest Common Factor of all religions, which has always and everywhere been the metaphysical system of the prophets, saints and sages".[2] In zijn pleidooi voor één universele religie van en voor de gehele mensheid acht hij het zeer goed mogelijk „for people to remain good Christians, Hindus, Buddhists or Moslems and yet to be united in full agreement on the basic doctrines of the Perennial Philosophy. Van deze Perennial Philosophy is volgens Huxley de Bhagavad-Gita „perhaps the most systematic scriptural statement". Zijn collega-historicus Arnold Toynbee heeft op een soortgelijke wijze een pleit gevoerd voor een universele religie: één geloof, één wereld. Wij denken daarbij aan wat hij geschreven heeft

[1] The Song of God (Bhagavad-Gita), translated by Swami Prabhavananda and Christopher Isherwood. Introduction by Aldous Huxley. New York 1954.

[2] o.c.p. 22.

over onze houding tot andere godsdiensten[1] en aan zijn boek: „An historian's approach to religion" van enkele jaren geleden. Zij spreken beiden de taal van de Gita.

Als wij ons in dit opstel beperken tot de Bhagavad-Gita als bron voor het Hindoeïsme vindt dat zijn motivering in verschillende overwegingen. De Gita is waarschijnlijk het allerbelangrijkste boek van de hedendaagse Hindu, zowel van de geleerden en leiders als van het volk. Het is bekend welke grote betekenis de Gita heeft gehad voor het leven en denken van Mahatma Ghandi en hoe hij meer dan eens in zijn weekblad Jong India de lectuur van de Gita heeft aanbevolen aan de komende generatie. Voorts is inderdaad de Gita representatief voor het oecumenisch Hindoeïsme met zijn oecumenische aanspraken, zoals Huxley deze onder woorden heeft gebracht. Dit hangt samen met het karakter van het Hindoeïsme dat eigenlijk een verzameling van verschillende religies is en dus ook in zeer verschillende godsdienstige behoeften voorziet. Al deze religies zijn op zekere wijze in de Gita tot één grootse conceptie samengebracht, tot een religie voor alle tijden, een sanatana dharma. India's godsdienstige ideeën vanaf de allervroegste tijden zijn in de Gita verwerkt. De Rigveda met haar waardering voor het offer en haar accent op datgene wat gedaan moet worden, zo goed als de met karma verbonden conceptie van de samsara uit de Brahmanas; de Upanisjaden klinken door: verlossing uit het rad der geboorten door kennis van Brahman; het grote dogma der Upanisjaden is hier en daar verondersteld: de identiteit van individuele ziel met het ene eeuwige Brahman, terwijl ook de daarmee samenhangende negatieve conclusies in de Gita te vinden zijn: als b.v. dat de goden onwezenlijk zijn, dat het offer minder belangrijk is dan kennis, dat het handelen eigenlijk niet essentieel is enzovoort. Ook de Samkhya-psychologie met haar dualisme is fundamenteel verwerkt in de anthropologie van de Gita. Dat geldt ook van de Vedanta-philosophie met haar leer: één is eeuwig en de rest is maya. Dat bij dit alles het feitelijk-machtigste bolwerk rondom het Hindoeïsme van India, nl. de sociale ethiek van de sutra's (vooral het wetboek van Manu) volledig werd verdisconteerd, heeft op een andere wijze bijgedragen aan de centrale betekenis van de Gita: de Gita dekt het kastensysteem religieus en stelt tegelijkertijd het godsdienstig privilege open voor de paria en de vrouw. W. Douglas P. Hill, die

[1] The attitude to other faiths. Artikel in Union Theological Review, New York, October 1955.

een tekstuitgave met vertaling en uitvoerige inleiding verzorgde heeft met het oog op de boven aangeduide „reconciliation of beliefs" de opmerking gemaakt t.a.v. de dichter van de Gita: never did any author compose so widely comprehensive an eirenicon in a spirit of less compromise.[1]

Een verdere beperking van de stof ligt daarin dat uit de Bhagavad-Gita de yoga-conceptie onze voornaamste aandacht zal hebben. Deze keus behoeft minder rechtvaardiging. De centrale betekenis van de yoga in ons dichtwerk kan blijken uit het feit dat het mogelijk is om de Gita te beschouwen als „a textbook of Yoga, a guide to the treading of the Path".[2] In elk geval is de yoga een zeer centraal hoofdstuk uit de praxis pietatis van India en het is dat reeds in de oudste bronnen van het godsdienstig leven daar.[3]

Het woord yoga hangt samen met ons woord „juk" en heeft in India de betekenis van (zelf-)beheersing en discipline. Men kan denken in dit verband aan de joodse uitdrukking: het juk van het Koninkrijk der hemelen opnemen; of aan het daarmee verwante spraakgebruik van Jezus: neemt mijn juk op u.[4] In India en Israël gaat het in beide gevallen om een beheersen, ook al verschilt bij elk het logisch subject en ook al heeft de uit deze beheersing voortkomende discipline voor de Hindoe een andere inhoud als het discipelschap in de Evangeliën.

In het derde deel van zijn grote phaenomenologie, waar de godsdienstige handeling ter sprake komt heeft G. van der Leeuw onderscheid gemaakt tussen uitwendige en inwendige handeling. Wij ontlenen daaraan een verdere beperking van ons onderwerp. Wij willen nl. trachten van de yoga in de Bhagavad-Gita de inwendige handeling te verstaan. Wanneer wij dat trachten te doen stuiten wij verschillende malen op een woord, dat ook in de Bijbel gebruikt wordt als aanduiding voor de inwendige handeling in de praxis pietatis. Wij bedoelen het woord: gedenken, indachtig zijn, her-inneren.

Uit de oorspronkelijke bedoeling van dit opstel: om nl. een bijdrage te leveren tot een antwoord der Christenheid op de uitdaging van het Hindoeïsme volgt dan ook de opzet van de behandeling: wij spreken eerst over de yoga in de Bhagavad-Gita; wat

---

[1] W. Douglas P. Hill, The Bhagavad-Gita. Oxford 1928 p. 16 sq. Verg. J. N. Farquhar, Permanent lessons of the Gita. 1912 p. 5 sq alsmede A. Barth, The Religions of India. London 5 ed. 1921 p. 191sq.
[2] Sri Krishna Prem, The Yoga of the Bhagavadgita. New York 1937 p. XIV.
[3] J. W. Hauer, Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien. Stuttgart 1922.
[4] Mattheus 11:29v.

het is, hoe het beoefend wordt (de inwendige handeling), waartoe het leidt. Wij besluiten met de bijbelse notities.

HOOFDSTUK 2

Yoga in de Bhagavad-Gita

1. Op het slagveld van Kuruksjetra ontspint zich een lange dialoog tussen Arjuna, de dappere held en zijn wagenmenner Krisjna. Het uitgangspunt van de dialoog is het menselijk dilemma van Arjuna, die zijn verwanten ontdekt heeft in het vijandelijke kamp: moet ik vechten of niet? Moet ik handelen of van handelen afzien? Het antwoord van Krisjna is een geleidelijke ontvouwing van de Waarheid, waarbij steeds méér ter sprake komt en gaandeweg steeds méér wordt onthuld. Het gaat over lichaam en ziel, over mens, avatara en god, over karma en samsara, over de weg tot verlossing. Eindelijk gaat het aan Arjuna op wat het ware wezen van zijn wagenmenner is: Krisjna is god = Vasudeva = Brahman.

Een integrerend aspect in deze weg ter verlossing is de yoga. Deze yoga wordt in de Gita toegepast op werk (karma), op het weten (jana) en op de overgave (bhakti).

2. Voordat wij iets zeggen over de yoga in zijn bizondere toepassing op elk van deze drie, eerst een enkele algemene karakteristiek. Wij merkten reeds eerder op dat de betekenis van het woord yoga is: zelfbeheersing, discipline. Deze zelfbeheersing bestaat daarin dat de yogin begint zijn zintuigen af te trekken van wat zij normaal ruiken en tasten en horen en zien en smaken. Dit lukt nooit helemaal; maar de geest moet zich oefenen om indrukken van buiten af te weren, moet weigeren zich te laten verwarren of zich te laten verleiden door verlangens en moet niet in meerdere mate beroerd worden door gevoelens dan b.v. de wijde oceaan beroerd wordt door de vele rivieren die er in uit lopen. Het resultaat van een dergelijke yoga is het verdwijnen van elke begeerte. De dvandva (de tegengestelde paren als b.v. in Gita 6:7 koude en hitte, genoegen en pijn, eer en schande) zijn niet blijvend en niet wezenlijk. De yogin leert onbewogen te zijn voor hen. Geleidelijk worden alle wisselende tonelen van het drama des levens en alle mensen die daarin hun rol spelen tot gestalten en situaties in een droom. In dat spel gaat ook de eigen individualiteit op. De sluier van maya scheurt. De yogin ziet Krisjna zoals hij werkelijk is: Vasudeva-

Brahman. Het is dit Al, dat leeft in alles. Een volgende phase is de identificatie van zichzelf met Krisjna-Vasudeva. Daarmee ontwaakt in de yogin dat universele meevoelen en meeleven dat ook is in het hart van Krisjna, de hoogste toewijding aan de Bhagavan, de Heer, die één is met hem en één met allen en in alles.

3. *Karma-yoga.* „Doe het werk dat ge moet doen, want werk is beter dan geen werk; zelfs je lichaam kan niet in stand blijven van niets doen". Aldus zegt Krisjna tegen Arjuna (III, 8). De Gita wijkt hier wel bewust af van de leer der Upanisjaden. Daarin is de tendens sterk om alle handeling te vermijden. Zowel de goede daad als de slechte leidt tot verwikkeling in het rad der geboorten; verlossing is er door kennis alleen.

Daartegenover plaatst de Gita zijn leer van karma-yoga. Dat is de leer van handeling-op-de-rechte-wijze. Om de volgende redenen wordt de mens tot handelen genoodzaakt.

a. niemand kan leven zonder te handelen; niemand is ook maar voor één ogenblik ooit geheel non-actief (III, 5): zelfs het non-actief blijven is daad.

b. non-activiteit is onnodig: karmayoga breekt de ban van het karma evenzeer als volledige non-activiteit. Wanneer iemand zijn plicht maar doet op de rechte wijze, d.w.z. zonder „attachement", zonder dat men aan de dingen vastzit of gehecht is, „whose longings are fled, he comes to the supreme perfection of worklessness" (XVIII, 48v.)[1]

c. Did I not work my work, these worlds would fall in ruin and I should be the worker of confusion and should destroy these creatures. The wise man should not raise a doubt in the minds of those, that have no knowledge. Rather should he approve all works, fulfilling them with control. (III, 24 en 26). Uit dit woord van Krisjna blijkt de noodzaak van handeling wel zeer duidelijk. Mits deze handeling geschiedt als karma-yoga.

De karma-yoga als levensregel heeft de volgende inhoud:

a. Doe je plicht (karyam karma). Zie III, 19; VI, 1; XVIII, 9.

b. Plicht = dharma = godsdienstige plicht. Zie II, 31v; III, 35; XVIII, 45vv.

c. Dharma = doen van niyatam karma d.w.z. plicht als voorge-

---

[1] Wij citeren de Bhagavad-Gita naar de engelse vertaling van W.D.P. Hill in zijn eerder genoemde boek.

schreven is in Sjastras (XVI, 23v; XVII, 1 en 5). Bedoeld zijn de Dharmasjastras waarvan de inhoud voornamelijk aangeeft de offerplicht en de plichten van een ieder volgens zijn eigen kaste. In de Gita wordt daar uitdrukkelijk naar verwezen in XVIII, 41–48.

Deze plichten moeten worden gedaan als handeling zonder begeerte, zonder bedoeling (nisjkama karma). Zelfs de allerbeste werken, wanneer zij gedaan worden om resultaat en loon (phala) verstrikken en binden de mens opnieuw in de karmasamsara.

4. *Jana-yoga.* Er is geen groot verschil tussen Gita en Upanisjaden ten aanzien van de inhoudelijke betekenis en de verlossende macht van jana, d.w.z van het weten. Bij beiden gaat het om de kennis van Brahman-Atman, om de éénheid van 's mensen wezenlijke natuur (purusa) met het absolute Al. De man van volmaakte kennis heeft deze identiteit ontdekt, beleeft deze en bereikt de verlossing.

Het verschil met de Upanisjaden schuilt daarin dat in de Gita de jana-yoga verbonden is met de karma-yoga. De rechte kennis stelt de yogin in staat om op de rechte wijze te handelen.

In de practijk komt de jana-yoga neer op schriftstudie, meditatie in de eenzaamheid en mystieke ervaring.

5. *Bhakti-yoga.* De janin kan niet volmaakt zijn in deze kennis, tenzij hij zichzelf geheel wijdt aan het Al dat hij kent. Evenals bij karma-yoga en jana-yoga is hier sprake van een proces, van een hoe langer hoe meer. Verlossing wordt niet op een dag bereikt, ook niet op de weg der overgave. Het kan een mensenleeftijd vergen en soms heeft men er meer dan een mensenleeftijd voor nodig. In de Gita zelf is Arjuna van het begin af de bhakta van Krisjna, aan hem toegewijd. Aan zijn wijze raad geeft Arjuna zich als een goed discipel over totdat het ware wezen van Krisjna aan Arjuna opgaat. In zoverre is de beste janin ook de beste bhakta.

Bhakti is slechts mogelijk wanneer er sprake is van een persoonlijke verhouding en deze is in de Gita aanwezig door de avataraconceptie. Krisjna leerde de yoga aan de aartsvaders. Hij spreekt nu met Arjuna en hij is Vasudeva-Brahman tegelijkertijd, omhuld door de sluier van maya. Dit object van devotie is iemand die de liefde van zijn discipelen waardig is. Zo verschijnt ons Krisjna in zijn gesprek met Arjuna. Verder is het belangrijk op te merken

dat de bhakti in de Gita geen irrationele extase is, doch verbonden blijft met de svadharma: de plichten die een elk heeft in het gewone leven. De hartstochtelijke verering en de exclusieve gehechtheid aan Krisjna in de bhakti is slechts één aspect in een religieuze houding waar kennis en daad eveneens de hun toekomende plaats hebben. De Gita honoreert zowel de menselijke emotie als de menselijke wil als het menselijke verstand en het honoreert ze in de juiste verhouding.

Een andere waarde van de bhakti-yoga is het feit dat deze volmaakt eenvoudig is. In de Gita is bhakti de betere en minder moeizame weg ter verlossing. De deur der ontkoming staat open voor de ergste der zondaren, voor sudra's en vrouwen gelijkelijk. Slechts weinigen kunnen zonder hulp wandelen op het pad van de jana-yoga. Maar op de weg van bhakti-yoga kunnen allen komen tot Krisjna en zijn liefdevolle genade (prasada) deelachtig worden en al hun plichten vervullen als een offer aan hem (IX, 22–34). As that wherein a man has faith, so verily is he (XVII, 3).

6. Zoals hierboven reeds werd opgemerkt, beantwoordt deze drievoudige yoga aan de drie faculteiten van de menselijke persoon, respectievelijk aan zijn wil, zijn verstand, zijn gevoel. De ware yoga betekent een evenwicht van karakter. Op sommige plaatsen is het dan ook mogelijk om yoga te vertalen met evenwicht: to be of balanced mind is called control (II, 48). De gehele yogaleer is individualistisch-anthropocentrisch geïnteresseerd. En dat geldt ook van het gehele Hindoeïsme. Wij denken daarbij ook aan de typering die Kraemer heeft gegeven als hij in één adem de woorden anthropocentrisch, individualistisch en eudaemonistisch noemt. Dit karakter van het Hindoeïsme „derives from the fact that the soteriological disposition is the exclusive creator of all religious experience and thinking. The only relevant thing in all existence is this soteriological drama between God and the soul. Only in so far as a real existence of the world is indispensable for this sole relevance is it taken as real. For the rest it vanishes out of sight".[1] In dit citaat moge niet alleen de habitus van deze religie een formulering gevonden hebben maar tevens de centrale betekenis van de yoga nog eens aan deze habitus gedemonstreerd worden.

---

[1] H. Kraemer, The Christian Message in a non-christian world. 1938 p. 172.

HOOFDSTUK 3

De inwendige handeling bij de yoga

Wanneer wij een poging doen om te verstaan wat een yogin doet wanneer hij zijn drie-voudige yoga beoefent, stuiten wij in de Gita op een woord dat de aanduiding kan zijn van de inwendige handeling op de ganse weg van de yoga nl. het woord: gedenken, indachtig zijn, zich te binnen brengen, her-inneren. Wij zullen datzelfde woord ook vinden in de bijbelse religie.

Krisjna zegt tot Arjuna: At all times, remember Me (VIII,7). Whatsoever being a man remembers, when at the end he abandons the body, to that same he goes (VIII,6). Als Krisjna de yoga-practijk uitvoerig beschrijft, eindigt hij zijn opsomming met de woorden: Remembering Me – when such a one goes hence, abandoning his body, he goes upon the highest way (VIII,13). In dezelfde contekst staan yoga en herinnering, yoga en gedenken parallel: The ascetic, ceaselessly controlled, who ever ceaselessly with undivided thought remembers Me – (VIII,14). Aan het eind van het pad der yoga belijdt Arjuna in zijn laatste woord: by thy grace I gained remembrance (XVIII,73). Krisjna wordt de bron der herinnering genoemd in X,34 en XV,15.

Dit gedenken speelt een rol in karma-yoga, in jana-yoga en in bhakti-yoga. Wij willen dat bij elk kort aanduiden.

a. In karma-yoga is het gedenken werkzaam als het denken aan de Dharmasjastras en vooral aan het wetboek van Manu: daarin wordt men herinnerd aan zijn godsdienstige plichten en aan zijn svadharma d.w.z. de plichten die men heeft als behorende tot een bepaalde kaste. Wij vermeldden reeds deze inhoud van karma-yoga.

Het handelen op de rechte wijze eist van de mens dat hij gedurig in-dachtig is de noodzaak om zijn zintuigen te weerhouden en af te trekken van hun objecten. Dit gedenken moet ook actief zijn in de gehele training van de geest om de toegang te ontzeggen aan begeerte en lust naar loon, om indrukken te verwerpen, om te weigeren, verward of opgewonden te raken door ook maar de geringste aandoening. Dit gedenken is de scherpe wacht om de citadel met negen poorten gesloten te houden.

b. In jana-yoga is het gedenken werkzaam telkens wanneer de mens zich indachtig maakt dat heel deze phaenomenale wereld slechts de sluier is van maya en wanneer hij zich indachtig maakt de purusa: dat wat in en aan gene zijde is van al de tijdelijke verschijn-

selen, die in hun bonte veelvormigheid slechts de ware natuur van alles en in alles verhullen. Het zijn de studie der schriften en de meditatie in de eenzaamheid die in de yogapraxis de van ouds aanbevolen hulpmiddelen zijn bij dit gedenken.

c. In de bhakti-yoga is de gedachtenis vervuld van Krisjna. Het is waarschijnlijk dat afbeeldingen van Krisjna in omloop waren[1] en de herinnering concentreerde op hem, die zelf het ware voorbeeld gaf van karma-yoga en die Arjuna de waarde leerde van zuivere ongeïnteresseerde liefde, van handeling zonder bedoeling. Van Dr. Paul Devanandan uit India vernam ik dat in elk Hindoehuis een afbeelding aanwezig was van Krisjna Lila, d.w.z. Krisjna, zinloos bezig, uitbeelding van de nisjkama karma, de handeling zonder bedoeling (b.v. spelend in de sport). Het belang van het gedenken van Krisjna komt o.a. uit in de betekenis die wordt toegekend aan de laatste gedachte (VIII, 5, 6, 13). „A single act of faith, a single sincere invocation of the name of God, cancels a whole life of iniquity and crime".[2]

d. Op de vraag: waartoe leidt de yoga? vonden wij reeds een antwoord bij de bespreking van wat yoga is. Deze leidt immers tot de verlossing uit de karmasamsara, verlossing uit de keten der existenties, uit de herhaling van geboorte en dood, het bereiken van de kalmte van Brahman (Brahmannirvana), de realisatie van de éénheid met het Al. In de termen van de bhakti: het is komen tot Brahman, Brahman worden, Brahman zijn. Of wat hetzelfde is: komen tot Krisjna, zijn wezen binnentreden, Krisjna-Vasudeva zijn.

Wij citeerden ook reeds het gebruik van het woord gedenken in dit verband. Aan het eind van het pad der yoga bereikt Arjuna tenslotte de herinnering (XVIII, 73). Het uiteindelijke object van het gedenken is op het gehele pad der yoga hetzelfde nl. Krisjna. Het uiteindelijke subject van alle gedenken is de yogin, die tot het inzicht gekomen is dat hij Krisjna is. Subject en object van het gedenken vallen daar samen. Alle relatie eindigt hier in de éénheid van alles in alles en allen.

Men kan dit alles het beste beleven wanneer men zich terugtrekt in de bossen. Tenslotte is noch wereld noch geschiedenis, noch goed noch kwaad, noch individu noch gemeenschap wezenlijk belangrijk. Brahmannirvana ligt aan gene zijde van al de bedriegelijke schijn van dit aardse leven.

---

[1] Farquhar o.c.p. 16.
[2] A. Barth o.c.p. 227.

HOOFDSTUK 4

Bijbelse aantekeningen

Het is de bedoeling van dit hoofdstuk om bij de voorgaande uiteenzetting van de yoga in de Bhagavad-Gita enige vergelijkende notities te maken vanuit de bijbelse godsdienst. Wij gaan daarbij eveneens uit van het woord „gedenken'' als aanduiding van de inwendige handeling in de bijbel.

Wanneer men lexicografisch de objecten van het gedenken in de Bijbel nagaat (het gedenken als menselijke handeling) en men voegt deze objecten tezamen rondom de vier gezichtspunten die enigszins te vergelijken zijn met de vier aspecten die ons in het vorige hoofdstuk bezighielden (sub a t/m d) kan men een volgende groepering maken waarbij het gehele lexicografische gegeven op de een of andere wijze verwerkt is. Wij spreken dan respectievelijk over het gedenken van JHWH en Zijn verbond(sactiviteit); het gedenken van Zijn tora; het gedenken van Christus; het gedenken van de Sabbath. Wij maken bij elk van de vier een enkele opmerking.

1. *Het gedenken van JHWH en Zijn verbond*

a. Het eerste wat ons opvalt in de Bijbel bij het gedenken is de wederkerigheid tussen JHWH en het volk Israel. De mens gedenkt aan JHWH en Zijn daden, maar ook gedenkt JHWH aan de mens. Dieser Begriff (sc. van de gedenkende God) ist für die biblische Gottesanschauung zentral geworden.[1] Deze wederkerigheid in de bijbelse religie heeft zijn uitdrukking en vaste vormgeving gevonden in het verbond: Ik ben uw God en gij zijt mijn volk. De God van de Bijbel is niet gelijk de God van de Upanisjaden en de Gita het Absolute, maar de Relatie. Deze Relatie staat zo dicht bij Zijn volk dat Zijn verhouding tot Israel kan aangeduid worden als de verhouding van een vader tot zijn kinderen of als die van een man tot zijn vrouw. Het hebreeuwse woord voor kennen (jada') onderstreept dat nog eens en markeert ook het verschil met de *jana* in de Gita. De kennis als omgang en gemeenschap met God, de unie tussen beiden in het verbond, blijft voor Israel altijd een unie, een vereniging binnen een wederzijdse verhouding, waarin de ik-gij-relatie nooit wordt opgeheven. Daarvoor blijft er een te groot accent liggen op de wezenlijke onderscheidenheid van God en mens, van Schepper

[1] Michel in Theologisch Wörterbuch zum Neuen Testament IV, 678.

en schepsel, van de Heilige en de zondaar, van de Eeuwige en de vergankelijke sterveling. Het is deze verhouding die aan het volk Israel steeds indachtig gemaakt wordt, omdat aan deze verbondsrelatie het bestaan en de toekomst, maar ook de betekenis en de zending van het volk in de wereld hangt. In het Oude Testament is met name de Profetie de indachtig-makende instantie, die het volk telkens weer herinnert aan deze God en aan het verbond.[1] In het Nieuwe Testament is dat het werk van de Heilige Geest.[2]

b. Een opmerkelijk verschil tussen Gita en Bijbel op het punt van de kennis van God is voorts dat deze in de Bijbel sterk op de geschiedenis betrokken is. Dat blijkt heel sterk uit datgene wat het volk telkens weer in de herinnering geroepen wordt: de eens tot de vaderen gesproken woorden en beloften; de daden van JHWH waarmee Hij Israel verloste en bewaarde; al de weg die Hij het volk leidde. Dat blijkt ook uit het doel en de toekomst die Hij met Israel en de volkeren voor heeft. Want de weg van al het gebeuren gaat ergens heen. Wij denken aan datgene wat door Eichrodt genoemd is de Vollendung des Bundes.[3] In de Gita is het eind van het pad der yoga dat alle relatie (als b.v. in de dialoog tussen Krisjna en Arjuna) ophoudt: Arjuna komt tot Krisjna en wordt Krisjna. Dat is het einde van alle dualiteit. In de Bijbel leidt de weg der geschiedenis niet tot opheffing van de verhouding tussen God en mens, God en volk, God en wereld. Het einde is veeleer dat het Verbond vernieuwd wordt, d.w.z. dat de rechte verhouding tussen die beiden wordt hersteld en veilig gesteld buiten bereik van alle machten die nu nog zo vaak deze relatie schenden, verwarren en verstoren. In het toegezegde Nieuwe Verbond, dat JHWH zal maken, en later in Christus, is die rechte verhouding hersteld en (bij de Hemelvaart) veilig gesteld buiten het bereik der machten. Dat gedenkt Israel en dat bedenkt de gemeente wanneer zij zoekt de dingen die boven zijn.

c. Ook het individualisme van de *jana* is vreemd aan de *da'at* van de Bijbel. Bij beiden gaat het om gemeenschap, maar in de Gita is het de unio mystica van de enkeling die opgaat in het Al; in de Bijbel is het een communio sanctorum, die de gemeenschap, de omgang met elkaar en met God centraal beleeft in het sacrament

---

[1] Verg. Deuteronomium met zijn Theologie des Gedenkens (aldus de typering van Michel a.a.O. S. 679) en voorts Jes. 43:26; Jer. 2:32; 3:21; 13:25 enz.

[2] Joh. 14:26.

[3] Theologie des Alten Testaments Band I, Leipzig 1933 S. 255–278.

waar zij de gedachtenis aan den Heer viert. Wij zouden het verschil tussen de beide religies t.a.v. de waardering van het sociale leven nog scherper aldus kunnen formuleren: in de Gita hebben de plichten tegenover de gemeenschap (kastenstelsel) een dienende functie in de verlossing van het individu; in de Bijbel is de verlossing van de enkeling dienstbaar aan zijn taak in de wereld.

2. *Het gedenken van de tora*

Dit sluit onmiddellijk aan bij het sub 1c genoemde. Bij het gedenken van de tora gaat het om de taak van de mens en om de rechte daad. Er zijn twee markante punten van verschil die wij hier kort aanstippen.

a. De inhoud van de wetten in Israel is er niet op uit om een enorm kastenstelsel in stand te houden of de sociale status quo nog eeuwen lang met een godsdienstig gezag te dekken. Wij vinden daarentegen een zeer bizondere belangstelling voor de arme, de verdrukte, de weduwe en de wezen en de kinderen der behoeftigen. Door de gehele Bijbel is er een roep om deze personae miserabiles niet te vergeten. God is aan hun zijde en komt voor hen op. Zij zijn in zeker opzicht avataras van Christus, als wij denken aan de laatste gelijkenis van Mattheus 25. Wij denken voorts aan de betekenis van de naaste in de bijbelse religie. Wanneer de Wet van JHWH gaat vervuld worden (nl. in het Evangelieverhaal) valt de zorg voor de paria en voor hen die niet in tel zijn, op. Het gedenken van hen heeft in het diaconaat zijn vaste vorm gevonden.

b. De rechte handeling die in de Bijbel wordt geboden, is niet zonder motief en zonder bedoeling. De theocentrische sfeer van de Bijbel staat diametraal tegenover de anthropocentrische interesse van de nisjkama karma in de beoefening van de karma-yoga. Wij denken aan het woord van Jezus: dat zij uw goede werken mogen zien en uw Vader die in de hemelen is verheerlijken mogen (Mattheus 5). Daar is een sterk missionnair motief gesteld achter de rechte handeling. Tegenover de individualistische oriëntering van de Hindoe-ethiek met zijn negatieve waardering van dit aardse leven staat de positieve waardering van de wereld en van het menselijk leven in het licht van het Koninkrijk van God. En daarom is er de opdracht om een zegen te zijn voor de volkeren der aarde. Die opdracht is er vanaf de eerste bladzijden van de Bijbel.

Wanneer er dan ook in het Christelijk geloof sprake is van een distantie tot de gegeven wereld en men vermaand wordt niet te

zoeken wat op de aarde is zo zal men dit niet mogen verwarren met het innerlijk offer van de yoga-practijk doch als een heroriëntering van ons handelen in de wereld: niet meer naar de gezindheden en begeerten van het menselijk hart doch naar de wil van en in gehoorzaamheid aan God, die t.a.v. sommige dingen zegt: gij zult niet en t.a.v. andere dingen zegt: gij zult. Het menselijk leven staat dan in dienst van God.[1] Het daaruit voortkomende christelijke leven representeert de uiteindelijke bedoelingen van God met mens en wereld. De rechte handeling als opdracht stelt de mens verantwoordelijk om iets zichtbaar te maken van de nieuwe wereld die komt. Het gedenken van die opdracht heeft een vaste vorm gevonden in de veelsoortige aspecten van het apostolaat.

3. *Het gedenken van Christus*

Dit geschiedt naar Zijn ordening met name in de vorm van het Avondmaal, dat het teken en zegel is van het Nieuwe Verbond, de maaltijd van het Koninkrijk der Hemelen. Het is de representatie van het uiteindelijke doel van alle geschiedenis, maar ook de representatie van het offer van Christus, die deze toekomst garandeerde door die te funderen in Zijn bloed en die te bevestigen in Zijn opstanding. Dit gebeuren in de liturgie der Kerk met als inwendige handeling het gedenken van Christus en het sursum corda heeft in het Christelijk geloof een even centrale betekenis als de bhakti-yoga in de Bhagavad-Gita. Bij een vergelijking komt echter het verschil tussen beide godsdiensten scherp uit. In het offer van Christus wordt verzoening bewerkt in een breuk tussen een zondige wereld en een God, wiens aanspraken genegeerd en miskend zijn en aan wiens heilige en heilzame wil de gehoorzaamheid was opgezegd. Wat ondenkbaar is in de Hindoe-wereld is het grote heil, waarvan de christelijke bhakta leeft: dat een Ander in zijn plaats de weg is gegaan en verlossing voor hem heeft bereikt; dat een Ander dat voor hem moest doen omdat geen mens dit ooit bereikt zou hebben vanwege de ernst van de breuk. In het hart van de Bijbel en van de Kerk staat niet Krisjna Lila, die zo maar wat speelt; doch de Man van Smarten. Voor Krisjna is de hele wereld en heel het menselijk leven slechts het spel, het bedriegelijke spel van schijn en waan, van maya. De aarde, de natuur en de volkeren hebben geen wezenlijke waarde en betekenis. Uiteindelijk ook de enkele mens niet.

---

[1] Verg. G. van der Leeuw, Der Mensch und die Religion. Basel 1941 S. 179f.

Verlossing is de vlucht uit dit alles weg, de vlucht uit deze schijnwereld. In de Bijbel gaat het er om dat al deze dingen volledig ernstig genomen worden en als eeuwig belangrijk worden gekenmerkt. Hun verlossing is dat zij weer in de rechte verhouding tot de Vader van Christus worden teruggebracht. Bhakti-yoga is een weg der zelfverlossing; de overgave en toewijding is een offer der dankbaarheid voor een verlossing, die Christus bewerkte. Dat gedenkt de gemeente aan het Avondmaal.

Het is misschien gerechtvaardigd om het Avondmaal en de bhakti-yoga met elkaar te vergelijken ook op het punt van de invloed van elk op de onderscheiden maatschappijvormen in Europa en India. De sociale ethiek is mogelijk het zwaarste frontgebied in een komende ontmoeting tussen Hindoeïsme en Christelijk geloof.

Max Weber heeft indertijd gewezen op de betekenis van de commensaliteit in de christelijke vormgeving van de Middeleeuwse maatschappij. In een biografie van Ghandi wordt dat vergeleken met Hindoeïsme en Boeddhisme: ohne das Abendmahl hätten im abendländischen Europa Eidgenossenschaften und Zünfte und damit auch das abendländische Bürgertum niemals entstehen können, folglich auch niemals die modernen Nationen überhaupt.[1] Daartegenover staat de Hindoegemeenschap, die gedurende eeuwen is uitgegroeid tot een steeds gedetailleerder kastensysteem, waarin kaste en godsdienst haast synoniem zijn.[2] Het is een stuk van de Perennial Philosophy als Krisjna zegt dat hijzelf de schepper is van deze sociale geleding der Hindoewereld en hij aan zijn discipel als karma-yoga leert om de hier gestelde grenzen ook te blijven gedenken.

4. *Het gedenken van de Sabbath*

Waar leidt dit alles heen? Wij vroegen ons dat ook af bij de yoga; wij stellen deze vraag ook t.a.v. de voleinding in bijbelse zin; wat is het eind van alle wegen Gods. Wij willen het antwoord op die vraag samenvatten in het woord: sabbath. Dat woord roept enkele associaties op.

In het begin van Genesis duidt het woord sabbath eind en doel van de schepping aan. Het is voorts verbonden met de opstanding

---

[1] Verg. Heinz Horst Schrey, Die Kirche und die soziale Frage. Artikel in Theol. Rundschau 1953 S. 16 waar Max Weber geciteerd wordt: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, 40. Het hier gegeven citaat is ontleend aan: W. Muhlmann, Mahatma Ghandi; Der Mann, sein Werk und seine Wirkung. Tübingen 1950 S. 248f.

[2] J. Lazarus, The Bhagavad-Gita. Madras 1902 p. 12.

van Christus als de dag van de Nieuwe Schepping die God maakte. Het is ook aanduiding van de eschatologische Dag des Heren, waarop het alles zal zijn vervuld, de dag van rust en glorie, de eeuwige sabbath. Bij dit alles – en dat is niet minder belangrijk – heeft het woord een bepaalde historische kleur: het is verbonden met Israel, zijn geloof, zijn taal, zijn eredienst, zijn zending en zijn verwachting. Het is aanduiding van de grote Messiaanse Tijd. De Sabbath als een dag in de week is een wekelijks terugkerende herinnering daaraan. Het is één van de Tien Woorden: Gedenk de Sabbath. Zo is de Sabbathdag de in de tijd gegeven ruimte tot het gedenken van het doel van heel deze geschapen wereld; tot het gedenken van de grote herscheppende daden Gods in Israel en in Jezus Christus; tot het gedenken van het komende Rijk. In dit gedenken ligt ook de voorsmaak en het onderpand van de toekomstige eeuw.

Het was waarlijk geen wettisch formalisme dat het Diaspora-jodendom deed grijpen naar de Sabbath als één van de kentekenen van het specifiek-joodse. Het was veeleer de samenvatting van de boodschap die een missionnair jodendom door zijn existentie was en te brengen had.

Wij noemden als laatste punt van vergelijking met het Hindoeïsme de sabbath, omdat deze een functie heeft in Jodendom en Christendom die min of meer analoog is aan de wouden waar de yogin zijn hoogste extasen beleeft. De analogie heeft betrekking op de afzondering aan weerszijden. In de joodse religie „kan het gevaar van een verwereldlijking van het leven alleen worden tegengegaan door een radicaal zich afzonderen uit de gemeenschap en uit de arbeid. De Sabbath is ook de herinnering dat de religie toch niet ethiek is zonder meer".[1] Datzelfde zou ook gezegd kunnen worden van de practische functie die de zondag heeft in een christelijke wereld. Het zijn de dagen van de oriëntering, van het gedenken, van de herinnering aan het doel en de toekomst van leven en wereld, zoals deze gesteld en gezet zijn in de grote geschiedenis van het heilrijke handelen van God. Het moge echter ook duidelijk zijn dat deze analogie die er is tussen de eenzaamheid en afzondering in Hindoeïsme en Bijbelse Religie, slechts formeel is. Zodra het gaat over de inwendige handeling in beide godsdiensten zijn de verschillen openbaar, zoals uit het bovenstaande mag duidelijk zijn.

Wij vatten nog in het kort samen de verschillen die wij vonden

---

[1] K. H. Miskotte, Het wezen der joodse religie. A'dam 1933 blz. 119.

bij een vergelijking van de inwendige handeling bij het gedenken in Gita en in de Bijbel. In tegenstelling tot de Perennial Philosophy van de Bhagavad-Gita gaat het in de Bijbelse Geschiedenis en in het Geloof van Kerk en Synagoge om:

a. een andere God en een inhoudelijk anders bepaalde relatie tot Hem.
b. een andere code van leven.
c. een andere gemeenschapsvorm en -waardering.
d. een ander perspectief en doel.

In deze vier punten ligt de scheiding der wegen tussen de yogin en de profeet, tussen de sannyasin (homeless wanderer) en de apostel, tussen de sadhoe en de discipel van Jezus, tussen de onwezenlijke droomwereld van maya en de heelalsympathie van Krisjna enerzijds en de beslissende geschiedenis van Israel en Jezus Christus anderzijds, tussen het niets van het Brahmannirvana en de volheid van het komende Koninkrijk Gods.

DE NIEUWE PSALMBERIJMING

DOOR

B. GEMSER[1]

Groningen

Een nieuwe Psalmberijming is voor het kerkelijk en persoonlijk geestelijk leven van een volk een ingrijpende zaak. Als men er, zoals schrijver dezes nu voor de derde maal mee te maken krijgt, beseft men dit eerste terdege. Het is in zekeren zin nog ingrijpender dan een nieuwe Bijbelvertaling, aangezien Psalmverzen gewoonlijk inniger vervlochten zijn met eigen geestesbezit dan Bijbelteksten. Ook deze ervaring maakte de recensent nu voor de derde maal. Dan gaat er heel wat los in vermeend blijvend eigendom, in de greep op het vertrouwde woord, en daarmee op het paraat hebben van de kracht en troost in het oude lied, het bekende vers, geborgen. Men behoeft niet oud te zijn om dit te verstaan, en niet jong te zijn om toch te erkennen dat er een tijd, dat er omstandigheden komen, welke afzien van het oude en begroeten van het nieuwe meebrengen; al kan wie gehecht, inderdaad gehecht was aan het oude, het nieuwe niet zonder meer begerig en kritiekloos jubelend aanvaarden, terwijl hij tegelijkertijd het betere in het nieuwe blijhartig en dikwijls verrast zal erkennen.

Over de voorgeschiedenis van de bundel en de werkwijze van de betrokken commissies wordt hier niet gesproken. De gegevens hierover zijn de recensent te weinig en te broksgewijze bekend geworden.

---

[1] De Redactie heeft mij verzocht een uitvoerige recensie of een artikel over de „150 Psalmen, Proeve van een nieuwe berijming. Aangeboden door De Interkerkelijke Stichting voor de Psalmberijming. Uitg. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, z.j."(!), ingekomen eind 1961, te schrijven. Om aan dit belangrijke werk beter recht te laten geschieden koos ik het tweede alternatief. Met te meer bereidheid voldoe ik aan het vererende verzoek, waar ik het genoegen had van 1935 tot 1944 als voorzitter van de commissie van de Nederduits Hervormde Kerk van Afrika in samenwerking met de Nederduits Gereformeerde Kerken van Zuid-Afrika aan de bewerking van de Evangelische Gezangen in Afrikaans mee te werken, alsook omdat op instigatie van Prof. Dr. J. H. Semmelink, oud-hoogleraar vanwege de Nederlands Hervormde Kerk aan de Rijksuniversiteit te Groningen, aan wie het onderwijs in de Bijbelse Theologie, de Christelijke Ethiek, de Zending en de Practische Theologie was opgedragen, wij beiden de eerder verschenen „110 Psalmen. Proeve van een nieuwe berijming" door dezelfde commissie december 1958 aangeboden (ook z.j.), aan een nauwkeurige beoordeling, vooral ten aanzien van het oorspronkelijke Bijbelwoord, onderwierpen, en deze eind 1959, tezamen met onze voorstellen ter verbetering van elk der aangewezen o.i. minder geslaagde verzen of regels, aan de commissie toezonden. Voor suggesties betreffende de later bewerkte 40 Psalmen ben ik alleen verantwoordelijk. Het is ons niet bekend in hoever en op welke wijze er van onze voorstellen notitie genomen zal worden, al is de ontvangst ervan in vriendelijke bewoordingen erkend.

De namen van de dichters of bewerkers van de afzonderlijke psalmen worden, op die van de verstorven dichter M. Nijhoff na, niet vermeld, en zullen dit niet worden, voordat de bundel aanvaard is door de in dezen samenwerkende Kerken. Dit heeft ongetwijfeld het voordeel dat vooroordelen, pro of contra, bij de beoordeling worden voorkomen. Waarschijnlijk is de „buitenstaander" hier in een gunstiger positie dan de leden van de betrokken commissies. Dat de redactie iemand wiens studie op het terrein van de wetenschap van het Oude Testament ligt, gevraagd heeft een bespreking te geven, geeft wel aan dat men deze vooral vanuit de oudtestamentische grondtekst en de Bijbelse theologie bezien wenste. Maar als men bedenkt, dat het wel onmogelijk is het Oude Testament recht te kennen en te waarderen zonder gevoel voor letterkundige vormen, treffende zegging en goede stijl, spreekt het wel vanzelf, dat bij de beoordeling van een Nederlandse weergave der Psalmen ook deze waarden zullen moeten meetellen. Waar bovendien de berijmde Psalmen door een kerkevolk gezongen, verstaan, aangevoeld en opgenomen moeten worden, dat uit zozeer verschillende lagen van ontwikkeling en dagelijkse geestesarbeid afkomstig is, zal het berijmde Psalmwoord een zo eenvoudig mogelijke taal moeten voeren, wat immers op generlei wijze aan de waarachtige schoonheid en trefzekerheid ervan tekort behoeft te doen.

De auteurs van deze nieuwe Psalmberijming stonden voor een geweldig moeilijke opdracht; niet het minst daardoor dat zij gebonden waren aan de gebruikelijke melodieën, en daarmede aan bepaalde maat- en rijmschema's. Dat onder deze dwang zoveel schoons tot stand gebracht is, kan slechts bewondering en waardering wekken. Het is wel sneu, dat meermalen de minst bekende en moeilijkst door de gemeente gezongen wijzen met de best geslaagde berijmingen verbonden zijn geworden; even jammer als dat dikwijls in de prozatekst meest geliefde psalmen met minder geslaagde melodieën verbonden moesten blijven (bv. Ps. 23). Dat zonder enige twijfel oorspronkelijk één psalm vormende liederen als Ps. 42 en 43, en ook Ps. 9 en 10 nu dan eindelijk toch niet door eenzelfde melodie gedragen zijn geworden, lijkt mij niet zo goed te verantwoorden, al was het zeker niet gemakkelijk om van die van Ps. 43 afstand te doen. Dat het couplettental bij vele berijmde Psalmen verminderd is, is ongetwijfeld geen verlies; gelukkig heeft men bij Ps. 119, in overeenstemming met het aantal strofen van de grondtekst, de deelbaarheid door dat getal (22) behouden, nu dan van elk daarvan

drie in plaats van vier coupletten gemaakt (waarbij het echter jammer is en lastig voor de tekstvergelijking, die toch van de prediker en liturg verwacht moet worden, dat niet op een of andere wijze, zoals bv. in de oude berijming door de zgn. Pauze's, de oorspronkelijke indeling aangeduid bleef). Als zeer geslaagd zou ik willen beschouwen een dertiental van de meest bekende en veel gezongen liederen, zoals Ps. 1, 16, 46, 64, 66, 75, 79, 84, 86, 89, 97, 118 en 145, welke, met hier en daar een wijziging, zeker zonder meer aanvaard zouden kunnen worden; daarnaast lijken mij ook Ps. 3, 4, 6, 10, 12, 18, 21, 28, 37, 38, 51–61, 69, 74, 76, 82, 85, 93, 94, 96, 101, 104 (zeer mooi), 108, 110, 112, 113, 114, 123, 124, 126, 133, 136, 137, 149 en 150 waardevol; maar zoals voor psalmen- en gemeentekenners aanstonds duidelijk is, bevat deze reeks voornamelijk minder in de eredienst en in persoonlijk levend bezit werkzame liederen. Hiermede zijn we nog niet tot een zestigtal uit de 150 genaderd. Dit betekent nu echter niet, dat bij de ruim negentig overblijvenden geen aanvaardbare en zelfs uitnemende verzen en regels aangewezen zouden kunnen worden, die men niet graag uit de mond en het hart van de gemeente zou weren. Maar dan toch alleen met de dringende wens, dat ze aan een ingrijpende revisie zouden onderworpen worden, temeer aangezien juist onder deze grote groep een goede vijftig van de meest bekende, geliefde en gebruikte psalmen gevonden worden.

Het gaat niet aan in de beperkte ruimte van dit artikel ook maar de meest in het oog lopende gevallen van verwaarlozing van de grondtekst, zijn themata en strofiek, beelden en beeldkracht, minder geslaagde zegging, stroefheid van zinsverloop en van opeenvolging van zinnen, inlegging van nieuwtestamentische gedachten en te aperte toepasselijkmaking op de huidige eredienst en omstandigheden, onnodige schrapping van verzen uit de oude berijming te bespreken. Laat vooral ook niet de indruk gewekt worden, dat wat wel aangewezen wordt, gebrek aan waardering zou betekenen en een poging zou zijn om de aanvaarding van de bundel tegen te gaan of zelfs maar te vertragen. Alleen reeds de blijdschap over het samengaan van verschillende Kerken in dit groots ondernemen sluit zulk een bedoeling uit. In het volgende worden slechts enkele saillante gevallen gesignaleerd om ernst bij te zetten aan het beroep om niet uit vreugde over het bereikte en gebodene dit nu maar te aanvaarden, en het mogelijk betere om bijkomstige redenen onopgemerkt te laten. De belangstellende lezer gelieve zijn exemplaar van

de nieuwe berijming bij de hand te nemen ter vermijding van onnodig citeren.

In Ps. 19 heeft het tweede gedeelte, de lofzang op Gods Wet, onevenredig veel aandacht gekregen (vijf verzen) in vergelijking met het eerste, Gods sprake in de schepping (twee vss.); bovendien is vs. 3 een duplikaat van vs. 4, en veel minder juist (vgl. r. 2 „Zijn werk"; r. 8 het relativerende „ons"; en de minder juiste, nahinkende regels 10–12 als weergave van onberijmd vs. 9: „het verlicht de ogen"); het kan geheel weggelaten worden. Vs. 5 r. 2 „ik" voert een subjectief element in, dat eerst in vs. 6 aan het woord behoort te komen: liever: „Zij doet ons zeker zijn"; r. 12 om het vreemde „Blijft dit ons laatst behoud": „Is voor wie daarop bouwt". Vs. 6 tweede gedeelte (r. 7–12): de „zelfgekozen wegen" zijn hier door de bewerker zelf gekozen, evenals de slotregel; waarom niet de juistere oude berijming van deze vershelft behouden? Dezelfde vraag geldt geheel vs. 7, waar „hovaardij" „tong en mond en 's harten diepsten grond" en „Losser" veel beter met de grondtekst overeenkomen dan de nieuwe bewerking.

In Ps. 22:3 r. 2 is het zeer kenmerkende beeld van de worm verwaarloosd en doet „ik heb geen leven meer" wel heel huisbakken aan, terwijl „meesmuilend te keer gaan" een vreemd geval is; zou het volgende de grondtekst niet juister uitdrukken:

Als worm vertrapt, geen mens'lijk wezen meer.
Spotlachend gaan zij tegen mij tekeer.

In de berijming van vs. 4 r. 6–8 moet „nadert" rijmen op „Vader"; men kan dit voorkomen door te lezen „nader- komt, helpt niet één" (enig bezwaar zou de hoofdletter aan het begin van de regel zijn, maar waarom moet elke nieuwe regel met een hoofdletter aanvangen?). In vs. 9 is „O broeders, die den Here hebt gevonden" niet door de grondtekst gewaarborgd en oudtestamentisch en theologisch minder juist dan „O volk, dat door de Here is gevonden" (vgl. Deut. 32:10). Vs. 10 „vernederd in vernedering" is niet fraai en sluit niet te goed aan r. 1 aan; zou niet verkieselijker zijn: „Hij dacht aan mij in mijn vernedering"? r. 6 „en op mijn woord", beter „en mijn gebed". Vs. 11 r. 2, 3: „Laat mij": volgens de grondtekst gaat het om een gelofte, dus: „Ik wil" of „Ik zal"; r. 7 „O, haal uw hart op aan..." weer wat te huiselijk; liever „Komt u verkwikken aan zijn gunstbewijzen". In vs. 12 r. 2 lijkt mij fraaier „elke natie", evenals in r. 8 „en 't Koninkrijk". De

grondtekst van vs. 13 is ongetwijfeld moeilijk verstaanbaar; de bewerking met zijn imperativi wijkt echter beslist van de Masoretische lezing zowel als van de nieuwe Bijbelvertaling af; het „of" is dubbelzinnig; de moeilijkheden worden voorkomen door bv. deze weergave:

> Aanzitten zult gij, die in overvloed
> verkeert, en gij die sterven moet;
> in dood of leven, voor- of tegenspoed
> zult gij eens allen,
> Gods recht aanbiddend, Hem ten voeten vallen.

Van Ps. 23 is het eerste vers beslist geen verbetering op het oude; waardevolle uitdrukkingen van de grondtekst zijn er uit verdwenen, en in plaats van de Heer staat het ik van de dichter voorop. In vs. 2 is „nachtmaal" een te aperte verwijzing naar het Heilig Avondmaal; waarom niet „feestmaal", dat veel beter in het beeld van de context past? In vs. 3 r. 3 zijn van de twee hemelse begeleiders drie geworden; beter „Ja, trouwe liefd' en godlijk welbehagen", waarbij vooral het oudtestamentische begrip *chèsed* beter tot zijn recht komt.

Tegen alle vier verzen van de in het oorspronkelijk zo prachtig geleedde en geladen 24ste Psalm zijn helaas in hun nieuwe berijming ernstige bezwaren in te brengen. In vs. 1 is blijkbaar getracht het Bijbelse wereldbeeld te moderniseren; is dit geoorloofd? De oude berijming is hier veel beter verantwoord, en kan met een paar wijzigingen (r. 3 en 4: „Hij heeft ze in haar ochtenstond/ op d'ongemeten zee gegrond") behouden worden. Ook vs. 2 is geen verbetering; de voorstelling van de heilige berg is weggevallen, en het „bouwen op loze wijsheid" is een ingevoegde gedachte; waarom dan niet: „Wie niet op ijdelheden bouwt"? Vs. 3 is zowel naar de grondtekst als naar letterkundige norm niet geslaagd; „een nieuw geslacht" is invoegsel, en de laatste regel sluit stroef aan; „Dit Godsgeslacht" zou in r. 4 en „het Jakobsvolk, dat Hij wil leiden" als r. 6 deze bezwaren kunnen ondervangen. In vs. 4 is de voorstelling van de vleugeldeuren weggevallen; de zinscheiding in r. 4 is minder gelukkig; met verandering van r. 2 in: „maakt, oude deuren, wijd uw boog", en van r. 4 en 5 in: „Wie is die vorst zo groot in eer? Het is de sterke held, de Heer" ware dit te ondervangen; waarbij dan vs. 5 r. 2 zou te lezen zijn als vs. 4 r. 2, en r. 3: „Maakt baan". De laatste regel van vs. 5 breekt geheel met de oude kerkelijke traditie van het gebruik van de Psalm als Hemelvaartslied; ook dit

groot bezwaar is gemakkelijk te ondervangen door te lezen „De God der eer betreedt zijn woning" (wat tegelijk op de epiphanie in het aardse heiligdom kan slaan en het lied dus als Advents- en Avondmaalspsalm dienstig zou kunnen doen zijn).

De nieuwe berijming van de geliefde Psalm 25 heeft eveneens onnodige afwijkingen van grondtekst en Bijbelse gedachtengang. In vs. 2 is „de rechte leer" uit het oorspronkelijke niet te verantwoorden; waarom niet het veel juistere „uw waarheid" te behouden? en te lezen: „Leid mij in uw waarheid, Heer, Leer enz." (met verandering van r. 7 in: „Want Gij zijt mijn heil, mijn eer,")? In vs. 4 r. 2 is „zijn getrouwen" een merkwaardige parallel met de zondaars van r. 4; toch veel beter in het verband: „En licht d'afgedwaalden (of: „de verdwaalden") voor". Als laatste twee regels van vs. 6 zou ik liever lezen: „Zijn gezegend nageslacht, zal 't beloofde land beërven". Wegens de melodie met de twee lange noten aan het begin van r. 7 en 8 in vs. 9 zou ik de voorkeur geven aan: „Bij U schuil ik, Heer, en kniel / voor U met uw volk tezamen". Ook de laatste twee regels van vs. 10 zouden beter overeenstemmen met de grondtekst als men las: „Dat uw goddelijk bestel / in benauwdheid ons behoede'."

In het zo graag gezongen geloofslied, Ps. 27, zouden met geringe wijziging van een achttal regels zowel de Bijbelse inhoud als de vlotte vorm behouden kunnen worden. In vs. 2 r. 1 en 2 is „kan" zowel als „eenmaal" m.i. minder juist; ik zou willen lezen: „Eén ding slechts vroeg ik God als zielsverlangen, / dit éne, dat Hij gunstiglijk mij geev'...". In vs. 3 r. 7 laat „feestgerei" te veel aan tafelgerei denken; liever „feest en rei". Vs. 4 r. 7 „geen heil dan", m.i. beter: „op 't heil, dat". Vs. 6 r. 1: „de wegen, die ik zal betreden", beter: „moet"; r. 2 lijkt mij mooier wanneer gelezen: „Maak effen paden voor mijn wankle voet". Vs. 7 r. 3 „van zijn goedheid niet geloofde", beter: „in zijn goedheid niet geloofde"; r. 8; „en houd u onversaagd", liever: „bij alles onversaagd".

Dat het zeer moeilijk zou zijn om van het aan zulk een diepte van worsteling met zonden en verrast ervaren van schuldvergeving uiting gevend boete- en danklied als Ps. 32 is, een enigszins adequate nieuwe weergave te verschaffen, en de oude berijming te evenaren, was te verwachten. Tegenover de winst van het nieuwe staat m.i. een even, of nog groter verlies ten aanzien van het oude. In vs. 1 is het twee keer „Heil!" met zijn associaties uit de tijd van het nazimisbruik van dit woord liever te vermijden; waarom niet „Wel!"?

In hetzelfde vers zou ik in r. 1 toch liever het geladen woord „zonde" willen behouden, en dan meteen in r. 3 de verleden tijd, door te lezen: „God rekende zijn ontrouw hem niet aan". In vers 2 moet ook nog het verleden behouden worden, naar de grondtekst; de 1ste regel dus zijn: „Maar toen ik, Heer, mijn schuld U heb beleden", waarbij dan als volgende regels zouden aanpassen:

> mijn opstand, dat ik U had uitgedaagd,
> ervoer 'k Uw liefde, die mijn zonde draagt.
> Laat daarom tot U komen Uw beminden,
> terwijl het nog de tijd is U te vinden.
> Duistere vloeden, stormend op hen aan,
> stelt Gij dan perk en doet hen veilig staan.

Met de verzen 3 en 4 is het een moeilijk geval. De tweede helft van vs. 3 is een doublet van de eerste en heeft in de grondtekst geen parallel; het hele couplet is een uitbreiding op het ene, onberijmde vs. 7. Terecht is een verzenscheiding aangebracht tussen de berijming van dit vs. 7 en vss. 8–11, maar hoe dan met het berijmde nieuwe vs. 3 te handelen? Het oude vs. 3 zal in de gemeente zeer gemist worden. De tweede helft van het nieuwe vs. 3 is in r. 7 en vooral in 8 nauwelijks te aanvaarden; wat dat „Gij doet mij uw tekenen verstaan" te betekenen heeft, is moeilijk te verstaan (dan liever: „want Gij bereidt voor mij een effen baan", vgl. bv. Ps. 26:12). Vs. 4 is ongetwijfeld beter dan de verzen 4b, 5 en 6 van de oude berijming, maar de laatste regel moet overeenkomstig de grondtekst zijn: „Al wie oprecht van hart zijt, weest verblijd!"

Ook Ps. 36 behoort tot de graag gezongen kerkliederen. In vs. 2 moet „heil" liever overeenkomstig de grondtekst vervangen door „trouw"; van de „schrik voor alle volken" staat niets in het oorspronkelijke; daarom liever:

> Uw recht staat als Gods bergen staan,
> Uw oordeel, diep als d'oceaan,
> beslist het lot der volken.

En waarom is in r. 11 de gebruikelijke volgorde „spijs en drank" omgekeerd? In vs. 3 zegt „het licht der wereld" mij niets verstaanbaars; als men het „heug'lijk licht" van de oude berijming niet wil, dan zeker beter: „het ware licht". En waarom kunnen r. 4–6 van de oude berijming geen dienst blijven doen, vooral waar ze beter aansluiten bij de grondtekst. In r. 7–11 is de uitdrukkelijke

tegenstelling van het oorspronkelijke uitgevallen. De tweede helft van het vers in de oude berijming is actueler (denk aan de vele ontheemden) dan in de nieuwe, een combinatie van beiden geeft een bevredigende oplossing:

Dat mij nooit trotse voet vertrapp',
noch boze hand in ballingschap
ellendig om doe zwerven!
De werkers (of: Bedrijvers) van het kwaad, o Heer,
Gij stoot ze weg; zij zijn niet meer.
Zij zullen 't leven derven.

Psalm 42 zal bij elke nieuwe bewerking wel teleurstellen, waar de gemeente zozeer aan de bekende woorden verknocht is. De hinde in vs. 1 is zeker een verbetering, gezien de grondtekst, waarin echter het „klare water" niet voorkomt, terwijl „ademloos verwachten" een vreemde uitdrukking is. Het beeld van de jacht uit de oude berijming is niet zo verwerpelijk, wanneer men hier niet alleen aan mensen maar ook aan wilde dieren denkt, en vooral de menigvuldige vermelding van de belagende vijanden in het vervolg van de psalm en zijn derde deel Ps. 43 in gedachten houdt alsook de onrust van het refrein. De „moede" hinde en het „ademloos verwachten" is m.i. te modernistisch van stemming; de grondtekst vereist bovendien in r. 2 een relatieve zin; r. 5 en 6 lopen grammatikaal niet vlot. Deze bezwaren konden ondervangen worden door bv. te lezen:

Als een opgejaagde hinde,
die naar waterstromen smacht,
smacht mijn ziel om God te vinden,
die ik dorstbevangen wacht.
Ja, ik zoek zijn aangezicht,
bron van leven, bron van licht.

Waarom het oude vs. 3 niet behouden is, ontgaat mij. In het nieuwe is r. 2 „vleugellam geslagen ziel" niet onaannemelijk, hoewel, „diep terneergeslagen" gangbaarder zou zijn. „Hoop op God en wees geborgen", r. 3 is in de tweede helft nogal vreemd; liever: „Hoop op God, in Hem geborgen". De Verlossernaam is aan het einde uitgevallen, hij zou behouden kunnen worden door de lezing:

Hij, mijn Redder, heeft mijn leven
menigmaal (of: dikwijls reeds) de dood ontheven.

In vs. 4 behoort God aangesproken te worden, niet de ziel; het „gedenken" aan God is uitgevallen (onberijmd vs. 7). Aan het eerste bezwaar zou tegemoet gekomen worden door de versie:

> Vastgekerkerd in verlangen,
> balling, ver van waar God (of: Gij) troont,
> houden bergen mij gevangen,
> ver van waar Uw heilsnaam woont.

Het oude vs. 5 met zijn uitdrukkelijk contrast tot de jammer van vs. 4 is m.i. verkieselijker en moest behouden worden. Bij handhaving van het nieuwe zou als aanvang beter zijn: „Gods trouw zal mijn dag verblijden, en zijn lied mijn duisternis". Vs. 6 r. 2 „Dit gaat mij door merg en been" roept jazzgeluiden op; liever: „Dit doorpriemt mij merg en been". In r. 7 en 8 is de gedachte aan hoon uitgevallen; daarom wel beter: „Tussen spotters moet ik leven, / door Gods vijanden omgeven". In vs. 7 zouden dezelfde veranderingen als in vs. 3 moeten aangebracht worden.

Zoals reeds boven opgemerkt (en in het opschrift van de nieuwe Bijbelvertaling duidelijk aangegeven) behoort Ps. 43 hetzelfde ritme en gelijke melodie met Ps. 42 te hebben. Zelfs bij behoud van de scheiding zijn oud vs. 2 en 3 m.i. nader bij de grondtekst en te behouden (in het nieuwe vs. 2 is zo maar de tweede beschermengel verdwenen; in r. 4 is „woning" verkieslijk boven „tempel" van de nieuwe en „tente" van de oude berijming).

In Ps. 47 vs. 3 is militairisme ingeslopen (r. 6 en 8); het Bijbelse woord „wacht" in verband met de cultus is iets anders dan een schildwacht. Een lezing als: „gaan rondom Hem staan" en „het betrekt zijn (d.i. Gods, de cultische) wacht" zou de zaak recht zetten.

In Ps. 51 is het thematische woord „uitwissen" (vgl. onberijmd vs. 3 en 11, en berijmd vs. 4, r. 8; de zonde als vlek en smet): daarom is vs. 1 r. 2 te lezen: „wis uit, wis uit mijn zonden" en zowel overeenkomstig de grondtekst als in het beeldend tekstverband r. 3: „Was mij geheel, zie hoe ik ben geschonden." In vs. 6 r. 3 is het juister te zeggen: „Open mijn lippen, dan prijs ik Uw daden".

In Ps. 62 herinnert vs. 1 r. 5 teveel aan een „natuurlijke" watervloed, wat voorkomen kan worden door te lezen: „Hij is, hoe sterk de dreiging wast" (vgl. vs. 4, r. 5). De vreemde r. 2 van vs. 5 kan, tegelijk in duidelijker aansluiting aan de grondtekst, gewijzigd door het vers aan te vangen met: „Voorwaar, Hij is mijn eer, mijn

rots; / mijn heil rust in de schutse Gods". Vs. 7 oude berijming is beter en te behouden (misschien met verandering van in r. 5 „Dies" in „Zo", en van „elk sterv'ling" in „een ieder").

Zowel in de oude als in de nieuwe berijming van Ps. 63 vs. 1 is het „mijn Toeverlaat" niet uit de grondtekst; in het tekstverband en zijn beeldspraak zou juister zijn: „O God, mijn allerhoogste goed, / naar U strekt zich al mijn verlangen"; r. 4 „en leven laat" klinkt onverschillig, beter: „en leven doet" (rijmend op gewijzigde r. 1). In vs. 2 r. 8 is het in de melodie beklemtoonde „en mij" liever inhouds- en klankvoller te maken door de lezing: „mijn kracht".

De ongetwijfeld dichterlijke gedachte en zegging van het nieuwe Ps. 65, vs. 1 r. 1 is helaas uit de grondtekst niet te rechtvaardigen, bovendien is de verwijzing naar Sion uitgevallen, en de gedachte „tot lof inkeren", r. 3, vreemd. De oude aanhef is verre te verkiezen, wat r. 1–4 aangaat, waarbij dan de tweede helft (wegens het „gebeên" en „treên") wel te vervangen is door de nieuwe verwerking r. 5–8. Eveneens is van vs. 2 de oude versie veel beter overeenkomstig de kracht van het oorspronkelijke, waarbij dan de tweede helft, in aansluiting aan de nieuwe berijming als volgt zou kunnen luiden:

Welzalig, die, door U verkoren,
mag wonen in uw huis,
tot uwe gasten mag behoren,
bevredigd, bij U thuis.

In vs. 3 r. 7 past het oordeel slecht bij het voorafgaande vertrouwen; daarom juister: „Gij houdt het regiment in handen".

Het prachtige lied van den Deus triumphator op zijn zegetocht door de historie, de kosmos en op zijn troonvaart naar het heiligdom, Ps. 68, verdient wel een bizonder zorgvuldige weergave, temeer daar het zo graag en veel gezongen werd en wordt in de gemeente. De stroeve zinnenopeenvolging in vs. r. 1–3, de uitdrukking „zijn woede" in r. 5 en het vreemde daarbij aansluitende „ten dode opgeschreven" van r. 6 is gemakkelijk te vermijden door te lezen:

Zijn haters, voor zijn toorn beducht,
zijn zoals rook verdwenen.
Zij zijn als was in deze vlam,
zijn komst heeft hen, waar Hij ook kwam,
de weerstand op doen geven.

In vs. 2 r. 3 is „Zijn naam is hoogverheven" wel beter dan het voorgestelde. Vs. 3 r. 11 en 12 heeft in de grondtekst geen grond; beter „Daar klonk uw machtswoord, uwe wet, / Gij gaaft hun nieuwe krachten." Vs. 4, r. 1 is „God sprak" wel beter dan „God gaf (zijn woord)", en r. 3 „vermeldt" beter dan „dit is"; r. 6 „boze legerscharen" (waar in de grondtekst?), liever: „macht'ge" of „sterke". In vs. 5 r. 1 is wel heel vreemd: „Gij, godenbergen voor Gods oog"; beter: „Gij, bergen Gods in eigen oog" of: „Gij, trotse (eeuw'ge) bergen in uw oog". Vs. 6 is wel heel afwijkend van de oudtestamentische tekst; het „duizendduizenmaal aanbeden" is hier geheel eigen vindsel, en verderop in het vers de herinnering aan Elia niet verantwoord, evenmin als het „hoogst verlangen". Verkieslijker lijkt mij deze versie:

O stoet van Wie (met hoofdletter) het heil bevocht,
en grote overwinningstocht
van Hem, die zij geprezen,
Wiens wagens tienmaal duizend zijn,
voertuig van macht en cherubijn,
almachtig Opperwezen!
Zie hoe de Heer ter rijkstroon vaart,
gezeten als een held te paard,
Wiens glorie 't al vervulde!
Gevangen de gevangenis!
Hij, die de triumfator is,
ontvangt de hoogste hulde.

Het alom bekende en geliefde oude vers 10 is nu vs. 7 geworden, en heeft, onnodig, zijn oudvertrouwde aanvang verloren; waarom niet r. 1:

God zij geloofd met diep ontzag,

en dan r. 2 overeenkomstig de grondtekst

Hij wil ons dragen dag aan dag,

en r. 3 in plaats van het vreemde „Zijn Naam is onze vrede" het meer Bijbelse:

In Hem is onze vrede.

In r. 5 is vlotter „ons in de ruimte heeft gezet"; r. 7 beter „die het licht schept"; r. 10 „draagt" i.p.v. „droeg" en r. 11v., met vermij-

ding van „HERE, Here" en beter aansluiting aan de verlossingen van de grondtekst:

„Hij (of: die) God van heil doet ons alleen / aan nood en dood ontkomen".

In vs. 8 is r. 6 wel beter te lezen: „dan is uw leed gewroken", en de volgende drie regels met hun vreemde „tempel en tuinen" te veranderen in:

Uw feeststoet zal men zien, o Heer,
Uw koninklijke wederkeer
naar uwe tempelhoven,

waarbij dan als laatste versregel kan aansluiten: „bazuinen, die U loven".

Van de messiaanse koningspsalm, Ps. 72, heeft de nieuwe berijming de oude aanvang overgenomen, terwijl hier juist de verwarrende en naar de zin onjuiste scheiding over twee personen gewijzigd had moeten worden. Dit is gemakkelijk te veranderen door te lezen:

Geef, Heer de koning uwe rechten,
ja, uw gerechtigheid
dien konigszoon enz.

In vs. 2 r. 7 moet eigenlijk tot uiting komen dat de vrede gevolg is van het regiment van deze koning, dus bv.: „Vrede ontluikt dan allerwegen". In vs. 3 is r. 3 minder expressief, waar de gedachte van het bukken uit de grondtekst weggevallen is; men leze liever:

Heerse van zee tot zee zijn vrede,
klink' overal zijn lof.
Laat volken bukkend vóór hem treden,
zijn vijand likken 't stof.

Vs. 4 r. 6 is „in druk verward" wel beter dan „in vrees...".

Ook de theodiceepsalm, Ps. 73 vergt bizondere aandacht. In vs. 1 r. 3 verdient m.i. de voorkeur: „voor 't zuiver hart, in Hem tevreden". Vs. 2 r. 4 sluit niet vlot aan r. 3 aan; beter: „geweld hun kleed is, trots hun keten". In vs. 5 moet de zeer bizondere uitdrukking van de vrees voor het afvallig worden aan het geslacht van Gods kinderen toch als het enigszins kan behouden worden; en het kan, als men leest (vgl. Böhl in Tekst en Uitleg):

verzaakt' ik dan niet door mijn klacht
de kinderen van Gods geslacht.

In vs. 6 moet r. 5 liever gelezen: „Totdat ik in *uw* tempel ging", en in plaats van de vreemde regel: „van wie hun weg ten einde gaan" liever gezegd (met wijziging van de voorafgaande regel): „ik in uw raad werd ingeleid, hoe Gij in 't eind hun val bereidt". In vs. 7 moeten r. 5 en 6 volgens de melodie een eenheid vormen en dus bv. luiden: „Een prooi van dood en ondergang / zijn zij, al duurt het nog zo lang"; en r. 7 liever: „Waakt de Heer op, dan vallen zij".

Het oude vs. 13 is m.i. te verkiezen boven het nieuwe vs. 10, maar, om het minder gewone „lusten" in r. 3 van de vroegere versie, deze en r. 4 lezen: „Wat kan mijn hart, wat kan mijn oog / op aarde nevens U bekoren? Gij zijt het, die ik wil behoren"; de tweede helft van het vers moet behouden. In vs. 11 r. 5 is „ziel en zaligheid" in het zinsverband onmogelijk; lees daarom, met oud vs. 14: „Maar 't is mij goed, mijn zaligst lot, / nabij te wezen bij mijn God."

Ps. 84 is gelukkig uitnemend uitgevallen; slechts twee regels zou ik gering willen wijzigen, vs. 2 r. 2 in: „de mus, de zwaluw vindt daar woning", en vs. 5 r. 1 in: „O God, ons schild, zie van omhoog".

In de universele Godsstadpsalm, Ps. 87, heeft vs. 1 r. 2 de vreemde uitdrukking „Hij houdt er open hof"; liever: „zij is zijn hoge hof" (of: „zijn koningshof"); in r. 4 is het individualistische „door uwe poort zal ieder binnentreden" beter overeenkomstig de grondtekst te lezen: „zal elk volk binnentreden". In vs. 4 r. 2 vervange men „harpen" door „cithers"; onze harpen zijn wat te zwaar om mee te dansen; in r. 4 moet „u" (Sion) natuurlijk met kleine letter gedrukt.

Ps. 90 vs. 1 ziet in het oorspronkelijke terug; dus r. 1: „Gij wildet Heer,...". In vs. 2 r. 4 zou een komma na „gisteren" waarschijnlijk meer kracht aan het beeld geven. In vs. 4 r. 2 is „uw vrees'lijk licht" niet fraai; beter de hele regel: „Wij zijn door uw ontdekkend licht omgeven". Vs. 5 r. 5 lijkt mij „al onze trots" dubbelzinnig; in het oorspronkelijk wordt trouwens van de trots der jaren gesproken; dus: „Hun pronk en praal is moeite en verdriet". Is in vs. 7 r. 6 „zorgeloos geluk" wel goed in plaats van „onbezorgd geluk"? In vs. 8 r. 4 lees ik liever: „O God, gedenk ons mens'lijk onvermogen", en r. 5 in plaats van „wat onze hand heeft opgevat" „aangevat" (men vat een werk toch aan?).

De vertrouwenspsalm, die ook in de verzoekingsgeschiedenis van Jezus zijn rol speelde, Ps. 91, begint in de oude berijming met een zeer schoon en terecht geliefd vers, waarop de nieuwe bewerking m.i. geen verbetering is, en waarin maar één regel gewijzigd be-

hoeft te worden, r. 5, in: „Ik roem in God, zo goed als groot". In vs. 2 is de volgorde in r. 2 minder juist; beter: „God redt uw ziel van nood en dood, Hij heeft u aangenomen"; r. 5 is „zijn vleuglen" verwarrend, alsof het op de vogel slaat; beter „Gods vleuglen". Vs. 4 r. 3 in plaats van „De Heer wil niet" liever „De Heer verhoedt" in r. 8 moet het niet over ontrouwe verbondsleden gaan, maar over vijanden, dus: „wie Hem vijandig waren". In vs. 5 r. 5 en 6 is de verleden tijd onjuist; lees dus: „Hij geeft zijn engelen bevel, dat u geen ding zal schaden". In vs. 6 is het „gaan" op de handen der engelen wel een heel vreemde vertoning; bij wijziging hiervan moet dan ook r. 2 veranderd, wat gemakkelijk aldus gaat: r. 2 „de weg, die gij moet wagen", r. 6 „als op hun hand gedragen". In vs. 7 is de ook elders in de nieuwe berijming voorkomende uitdrukking dat de mens God toegewend is m.i. minder aannemelijk; het bij name kennen wordt in het Oude Testament wel van God ten aanzien van de mens, maar niet van de mens ten aanzien van God gezegd; Gods naam kennen is wel een Bijbelse uitdrukking; lees dus liever r. 1: „Omdat hij Mij is toegedaan" en r. 3: „Omdat hij kent Mijn heil'ge Naam". Vs. 8 r. 6 zou ik „verlengen door de jaren" verkiezen boven „verlengen, lange jaren".

In Ps. 99 is de opmerking (vs. 5 r. 3 en 4): „En Aäron schreed in het priesterkleed" nogal nuchter en hun verband in de context onduidelijk; het gaat hier in alle drie voorbeelden om verhoorde voorbede; dus beter: „Ook Aäron vond pleitgrond in 't verbond". Vooral het 7de vers lijkt mij minder geslaagd als uitdrukking van de grondtekst; men zou bv. beter lezen:

Gij, Heer, woudt hun lot
wenden, als hun God.
Gij hebt naar Uw woord
hun gebed verhoord.
Gij, Gij waart hun God,
een vergevend God,
hoe z' ook om hun zonden
straffen ondervonden.

In Ps. 100 heeft de nieuwe berijmer zich wel heel wat onnodige en onverantwoorde vrijheden veroorloofd, en ik zie niet de minste reden om de oude versie van de psalm te wijzigen, behalve misschien om het „tot schapen maken" te vermijden door verandering van vs. 2 r. 4 in „en als de zijnen voedt en weidt".

Waarom de klassieke bewoordingen van Ps. 103 vs. 1 en 2 vervangen moesten worden, ontgaat mij, tenzij uit een drang om het nu ook eens anders te proberen (als hoedanig ze zeker niet ongeslaagd zijn, behalve dat in vs. 1 r. 1 i.p.v. „grote naam" „heil'ge naam" moet staan, en in vs. 2 r. 4 het individuele „elkeen" i.p.v. „het volk", en r. 6 „dien zegen" i.p.v. „zijn zegen"). In vs. 4 r. 6 moet de stoplap „ja, Hij heeft ons bevrijd" verdwijnen, bv. door te lezen: „nu gans van schuld bevrijd". Vs. 5 lijkt mij beslist niet geslaagd; de laatste drie regels kunnen veel beter door die van het oude vs. 7 vervangen worden, waarvoor dan zouden passen de enigszins veranderde nieuwe drie regels:

> Zoals een vader liefdevol zijn armen
> slaat om zijn kind, omringt Hij met erbarmen
> hen, die zich laten leiden door zijn Geest.

Vs. 6 zou door enige kleine wijzigingen zowel taalkundig als overeenkomstig de grondtekst verbeterd kunnen worden: zo r. 3 „gelijk" i.p.v. „en als", r. 5 „en niet meer is te vinden" en vooral r. 6: „en waar zij heeft gestaan, is z' onbekend" (vgl. onberijmd: „haar plaats kent haar niet meer"). Vs. 8 r. 5 wordt ten onrechte het werk van de engelen slechts als boodschappers van de goddelijke woorden zijn gezien; lees naar de grondtekst „Zijn wil volbrengt, Zijn goddelijke woorden". In vs. 9 zijn de afwijkingen van het oorspronkelijke ook te menigvuldig; lees in r. 4.: „Laat heel de schepping, heel het heer des Heren zijn heil'ge Naam...", en r. 6: „Zegen ook gij, mijn ziel, zijn heil'ge Naam!"

In de nieuwe berijming van Ps. 105 zijn een paar vreemde, zelfs malle regels beland. Dat Josef door de waarheid vrijgemaakt is (vs. 5 r. 6) klinkt Johanneïsch maar past hier niet; lees: „maar op het woord Gods vrijgemaakt". Vs. 9 r. 2 liever „Die Isrel eerst genegen waren". Stel U voor dat de gemeente zingt met vs. 11 r. 3 „de kikvors kwaakt' in land en stad" (zeker tot vermaak van de jeugd); lees: „de kikvors drong"; zo is ook uit r. 6 het ongedierte liever te verwijderen door het juistere „Zwermden muskieten in het rond". Dat de Paasnacht „knooppunt van wraak- en heilsgedachten" was, gelijkt op een verschijnsel dat ook in het brein voorkomt; de moeilijkheid is te ontknopen door te lezen: „van oordeel vol en heilsgedachten". De laatste twee regels van vs. 13 brengen heel ongelukkig een nieuwtestamentisch woord in het geding; men vermijde dit door het wel zo passende: „Egyptes eerstgeboren kracht

stierf weg door 's Heren oordeelsmacht". En waarom als laatste regels van de hele psalm niet de zeer juiste van de oude berijming te behouden: „Men roem' dan d'Oppermajesteit om zoveel gunst, in eeuwigheid"?

Gelukkig, gelukkig is in Ps. 116 het eerste vers van de oude berijming bewaard gebleven. Vs. 4 zou, met het oog op het apart zingen van dit vers, beter aanvangen met „God" dan met „Hij". Vs. 5 r. 1 „Want van de dood" liever „Uit doodsnood, Heer". In vs. 7 kunnen de laatste twee regels gemakkelijk meer in overeenstemming met de bijbelse tekst gebracht worden door de wijziging in: „Ik hef de kelk des heils, zal dank betalen, / en roep zijn naam met blijd' erkentnis aan". De tweede helft van vs. 8 is niet duidelijk en schijnt een nieuwtestamentische verwijzing naar Jezus' offerdood te bedoelen, wat hier onverantwoord is; men zou kunnen wijzigen in: „Te kostbaar is in 't oordeel van de Here, dat iemand stierv' die Hem is toegewijd" (men moet hier vs. 5 in gedachten houden). Vs. 10 r. 4 liever niet letterlijke herhaling van de uitdrukking aan het eind van vs. 8, maar bv. „aan Hem gewijd".

In Ps. 121 vs. 1 r. 4 is „mijn Here" niet verantwoord uit de grondtekst, lees; „de Here"; evenzo r. 6 niet „mijn herder", maar bv. „Die Leidsman". Vs. 4 r. 3 liever „waar gij ook staat of gaat" (zie onberijmd het uitgaan en ingaan).

Van het bekende tempelopgangslied, Ps. 122, kan de tweede helft van het 1ste vers beter naar de oude berijming behouden; in de nieuwe is de uitdrukking: „een stad ontmoeten" vreemd, bovendien is Jerusalem niet juist alleen uit verte aanschouwd welgebouwd (van nabij zou het niet meevallen?), en de pelgrimsstoet staat hier niet meer van verre, maar reeds in de poort. Dus de oude berijming r. 7–10 met mogelijke wijziging in r. 7 van „Daar" in „Hier" en r. 10 van „voor" in „als". Ook in vs. 2 zijn de regels 7–10 naar grondtekst en fraaie zegging te wijzigen, bv. in:

naar Gods bevel, zijn Naam ter ere!
Gelijk het Isrel is gezegd:
Hier zijn de zetels van het recht,
waar Davids huis steeds zal regeren.

In vs. 3 is de herhaling van vs. 1 r. 5 en 6 (en tegen de grondtekst ook vs. 2!) volgens de situatie niet meer juist, ze komt ook in het oorspronkelijk niet voor; bovendien zijn de paleizen van onberijmd vs. 7 evenals het zoeken van het goede uit vs. 9 uitgevallen. Lees dus liever:

Jerusalem, dat ik bemin,
wij treden uw paleizen in.
Dat vrede u altijd behoede!
Om al mijn broeder, binnen u,
om 's Heren tempel groet ik u,
zoek ik, o Godsstad, voor u 't goede.

Van het De profundis, Ps. 130 is vs. 1 oude berijming geheel en al waard om behouden te worden (misschien met wijziging van r. 2 „mond en hart" in „met angstig hart"; bij eventuële aanvaarding van de nieuwe versie toch wel „bedeesd gebed" te vervangen door „beangst gebed": het oorspronkelijke spreekt niet van bedeesde maar luide smekingen!). Ook vs. 2 oude berijming verdient m.i. de voorkeur, als men enkele wijzigingen aanbrengt; zo r. 1: „Zoudt Gij indachtig wezen", r. 4 „wie zou voor U bestaan," en r. 7 „Zo wordt Gij...". Vs. 3 behoeft ook geenszins vervangen te worden (in het nieuwe het onfraaie „glorend aangezicht" in alle geval te veranderen in „lichtend aangezicht", de bijbelse uitdrukking, reeds in de priesterzegen).

In het kleine juweel, de ootmoedspsalm, Ps. 131, komt het in de nieuwe berijming zo geliefde „toegewend" weer voor (vs. 2 r. 1); ook verder is dit couplet minder fraai; men zou kunnen lezen:

Heb ik mijn ziel niet stil gemaakt,
zodat zij 't morrend (of: angstig) vragen staakt,
een kind, gespeend, en nu gerust
in moeders armen stil gesust.

Ik zie geen reden voor vervanging van oud vs. 3 ten gunste van het nieuwe.

Het oude zegenlied, Ps. 134, is bij de nieuwe bewerking wat vs. 1 betreft alleen in een nachtdienst te gebruiken; waarom niet als in de oude deze beperking voorkomen en te lezen r. 3 en 4:

Waakt dan voor Hem ook in de nacht,
Hem, die u heeft bijeengebracht.

En waarom niet de oudvertrouwde zegenbede van vs. 3 in de bekende vorm gehandhaafd? De nieuwe versie met haar stoplap „aan den Heer gewijd", en de gewaagde gedachte van een zegenende heiligheid Gods (of van de heilige vader) is zeker minder geschikt; wil men beslist veranderen dan bv. aldus:

De Heer, die troont in heiligheid,
zegen' u met barmhartigheid,
Die hemelen en aarde schiep
en die ook u hier samenriep.

De koninklijke lofzang (koninklijke zowel om de persoon die hier spreekt als in kwalitatieve zin), Ps. 138, die zo geweldig veel weerklank in de gemeente gevonden heeft, moet zo min mogelijk van de ingewortelde, ingezongen en ingezogen bewoordingen los gemaakt. Het enige storende in de oude vorm was in vs. 1 dat „in 't midden van de goôn", en juist dit vreemde is nu in de nieuwe bewaard als: „in de tegenwoordigheid der goden" met het ongelukkige „wijd" daarbij als werkwoord dat bij de volgende versregel behoort, en dat als „wijd en zijd" nog eens voorkomt in r. 10, terwijl „hoofd" r. 8 moet rijmen op „vertoeft" r. 7! Waarom niet de prachtige aanvang van het oude vers r. 1–3 behouden, en dan te lezen (vgl. daarvoor Tekst en Uitleg, bl. 202v.):

Ja, alle wereldmacht ten spijt,
Uw hoog beleid
met psalmen prijzen.
Ik zal, gericht naar uw paleis,
met eerbewijs
de knieën buigen,
en, om Uw liefd' en trouw tezaam,
Uw grote Naam
mijn lof betuigen.

Gods drijfveren, als ik het zo zeggen mag, die in de grondtekst, vs. 2, zoveel aandacht krijgen, alsook in de oude berijming, mogen gerust in vs. 2 nog eens beklemtoond; bovendien is het „ten offer vallen" van de nieuwe berijming daarin niet te verantwoorden. Daarom zou ik als r. 1–3 willen voorstellen:

Gij hebt, door liefde aangespoord,
aan mij Uw woord
en trouw verheven.

of wel:

Door Uw genade aangespoord
hebt Gij Uw woord
en trouw verheven.

en dan als r. 4–6:

> Ten dage, dat ik riep, hebt Gij
> gehoord naar mij,
> mij kracht gegeven.

Moge met deze voorbeelden, genomen uit de meest bekende, geliefde en gebruikte Psalmen, volstaan worden. Van al de anderen is een evenzeer beargumenteerd relaas aan de betrokken commissie ter hand gesteld. Critiseren en corrigeren is gemakkelijker dan creëren; maar bij elke menselijke creatie moet opgepast worden voor een te spoedig gejuich op de wijze van: „En zie, het was zeer goed!"

LIEFDE ALS GEBOD

DOOR

S. J. Ridderbos

Amsterdam

Het is een bekende stelling, dat liefde „eigenlijk" niet geboden kan worden. Zo wordt er intuïtief over de liefde geoordeeld in een populair spraakgebruik, maar dezelfde gedachte kan men dikwijls ook ontmoeten in een theoretisch betoog. Het lijkt me de moeite te lonen de waarde van deze liefdesopvatting nader te toetsen. Is inderdaad de uitdrukking liefde-gebod een contradictio in terminis, als wij tenminste de liefde uit de Bijbel bedoelen? Theologen, die er zo over denken, mogen het dan wel aan de gemeente erbij zeggen, wanneer in de liturgie de wetslezing aan de orde is. Maar verder zal heel de ethiek de weerslag van het antwoord op deze vraag ondervinden.

De bezwaren tegen het begrip „liefdegebod" zijn zeer gevarieerd. En de motieven, die aan deze bezwaren ten grondslag liggen, hangen dikwijls wel nauw met elkander samen, maar laten zich ten dele toch ook weer onderscheiden. Zonder aanspraak op volledigheid zouden wij de volgende willen noemen:

1. *De vrees het leven te schenden door een van buiten komende instantie.* Het betreft hier de afwijzing van een transcendent gebod, van een absolute norm in het algemeen en deze afwijzing heeft dus niet alleen op de gedachte van een liefdegebod betrekking. We noemen als voorbeeld uit de geschiedenis van de ethiek een figuur als Schleiermacher.[1] Weliswaar heeft deze niet iedere imperatief, elk gebod uit zijn ethiek verbannen, maar eigenlijk is er voor het begrip „Sollen" bij Schleiermacher geen plaats en proeft hij hierin een meer joodse of rooms-katholieke dan protestantse gedachtengang. Voorzover Schleiermacher dan nog een gebod of zedewet wil erkennen, gaat hij niet uit van een transcendente instantie, die haar normen aan de werkelijkheid oplegt. De norm draagt een immanent karakter, is van de werkelijkheid afhankelijk en vraagt in zijn relativiteit nooit meer dan het „mogelijke". Wij noemen Schleiermacher hier alleen als illustratie. In dezelfde lijn ligt bijv.

[1] Vgl. mijn *Compromis*, 1955, p. 21–26.

ook het historisme van Troeltsch[1] en elke vorm van monisme, die geen van de werkelijkheid onafhankelijke geboden of normen wil erkennen.

Natuurlijk is het niet in één woord te zeggen, wat hier achter zit. In dit normenrelativisme spelen een menigte motieven een rol. Maar ongetwijfeld werden denkers als Schleiermacher en Troeltsch niet in de laatste plaats door de vrees bewogen, dat de levende werkelijkheid door een van buiten komende gebodsinstantie geschonden zou worden, en waren zij voor een insnoeren van het leven in een keurslijf van „vreemde" geboden beducht.

2. *De vrees het evangelie te schenden door een nieuwe wet.* Er zijn in de loop van de geschiedenis allerlei anti-nomistische stromingen ontstaan, die meenden dat door het evangelie de wet totaal was afgeschaft en dat er in de genadebedeling geen plaats meer overblijft voor het gebod.[2] Wij zouden niet graag de theologie van Karl Barth in deze antinomistische hoek duwen, omdat door Barth de blijvende betekenis van het gebod, van de imperatief in de indicatief van het evangelie ook voor het leven in heiligmaking met grote nadruk wordt onderstreept.[3] Toch is het merkwaardig dat volgens een bepaalde passage in Barths Dogmatik liefde niet *geboden* kan worden.[4] Wanneer de Bijbel over liefde spreekt, gaat het over een *bevrijding* die de mens van God ten deel valt en dus niet over een eis, die God de mens stelt. Ten onrechte heeft Kierkegaard zijn boek „Leben und Walten der Liebe" op een „Du *sollst* lieben" opgebouwd. Het *ahabta* uit Deut. 6:5 wil Barth in analogie met het ἀγαπησεις van de LXX en het *diliges* van de Vulgaat opvatten als het franse *tu aimeras*. „Es geht um eine gerade nicht abstrakt fordernde, sondern in Form eines Futurums eine notwendige Konklusion anzeigende Weisung." Uit het zijn van Jahweh volgt voor Israel: „Du *wirst* lieben". Door de bevrijding uit Egypte is Israel tot dit doen van de liefde vrijgemaakt. Omdat God Zijn wet in het hart schrijft (Jer. 31:33) is Zijn wet, volgens welke liefde van de mens verwacht wordt, de wet van het *evangelie*.

3. *Een bepaalde opvatting van liefde.* Wanneer er zo dikwijls gezegd of geschreven wordt, dat liefde „eigenlijk" niet geboden kan worden,

[1] Vgl. *Compromis*, 53–55.
[2] Vgl. bijv. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* IV, p. 243, 244.
[3] Vgl. bijv. *K.D.* II, 2, p. 722–727.
[4] *K.D.* IV, 2, p. 886–888. Anders in *K.D.* I, 2, p. 423–425, waar Barth het „Du sollst" van het liefdegebod ten volle honoreert en in dit verband ook gunstiger over Kierkegaard oordeelt.

dan ligt hieraan menigmaal een zeer bepaalde liefdesopvatting ten grondslag. Wij hebben hier dus niet zozeer (als sub 1 en 2) in het algemeen met afkeer van het begrip „gebod" te doen, maar wel acht men liefde van die aard dat zij niet door een norm van buiten kan worden opgelegd. Men ziet bijv. liefde als gevoel en een gevoel – zo heet het dan verder – kan niet worden geëist. Volgens Kant is liefde als „neiging" niet te gebieden en eveneens is een gebod iets *graag* te doen („praktische liefde") innerlijk tegenstrijdig.[1]

4. *Terughoudendheid tegenover de algemene, abstracte regel.* Uit reactie tegen een abstraherend rationalisme wordt in onze tijd met voorliefde de betekenis van het concrete, het „Einmalige" naar voren geschoven. Zo is volgens Barth het gebod nooit algemeen, maar altijd een „mandatum concretissimum" (concreter kan het ook al niet!).[2] Wat de liefde aangaat, stelt Bultmann dat liefde geen ethisch principe is, waaruit afzonderlijke eisen zijn af te leiden[3]. Met liefde is geen „Was" maar een „Wie des Handelns" aangeduid en het is juist kenmerkend voor dit „Wie" dat het in de concrete situatie „jeweils das Was der Handlung entdeckt".[4] In deze samenhang zouden wij ook het onderscheid willen noemen, dat door Brunner tussen liefde en gerechtigheid wordt gemaakt: „Die Liebe ist konkret, persönlich, nicht-vorausgewusst, nicht-allgemein, nicht-gesetzlich. Die Gerechtigkeit ist gerade allgemein, gesetzlich, vorausgewusst, unpersönlich-sachlich, abstrakt, rational".[5]

Ongetwijfeld ligt aan dit alles een bepaalde liefdesopvatting ten grondslag, volgens welke de vraag „Wat is liefde?" niet door een algemene omschrijving, maar slechts door het in concreto beoefenen van de liefde te beantwoorden valt.[6] Wij zouden dit motief daarom ook sub 3 kunnen rangschikken ware het niet, dat de door ons thans bedoelde concrete tendens het spreken van liefdegebod niet verwerpt. Men maakt dan dikwijls een onderscheid tussen „Gesetz" (de abstracte, algemene regel) en „Gebot" (de concrete eis voor een bepaalde situatie)[7] en men acht dan wel de combinatie liefde-„Gesetz" maar niet die van liefde-„Gebot" onaanvaardbaar. Deze

---

[1] Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1878, p. 101.
[2] Vgl. *K.D.* II, 2, p. 737–791.
[3] Vgl. *Glauben und Verstehen* I, 1954, p. 239.
[4] *Glauben und Verstehen* I, p. 235.
[5] *Das Gebot und die Ordnungen*, 1939, p. 437.
[6] Vgl. *Glauben und Verstehen* I, p. 238, 240.
[7] Vgl. *Compromis*, p. 66, 67.

gedachtenstructuur ligt met de drie daarvoor genoemde dus niet op één lijn, omdat bij deze het hele begrip (liefde)gebod immers feitelijk contrabande was. Toch noemen wij deze terughoudendheid tegenover de algemene, abstracte regel als vierde motief in dezelfde reeks, omdat het begrip liefdegebod (al wordt het dan ook niet verworpen) toch wel ten zeerste wordt beperkt, wanneer het algemene, het „vorauswissbare" karakter er aan wordt ontzegd.

Bij onze eigen positiebepaling gaan wij (evenals verschillende van de hierboven genoemden) er van uit in de Bijbel een tegeninstantie te bezitten, waaraan ook ons denken over liefde is onderworpen. Wij geven onmiddellijk toe, dat dit een apriori is en dat wij op deze wijze geen bevrediging zullen schenken aan hen, die een dergelijke absolute norm überhaupt verwerpen. Intussen staat in dezen o.i. het ene geloofs-apriori tegenover het andere en het is hier de plaats niet om op de verhouding van deze twee nader in te gaan.

Het is echter naar onze mening onmiskenbaar, dat volgens Bijbelse gedachtengang er van een absoluut liefdegebod gesproken moet worden. Reeds in het Oude Testament is het gebod van liefde voor God en het gebod van naastenliefde te vinden (vgl. Deut. 6:5 en Lev. 19:18). En wanneer Jezus in het Nieuwe Testament deze beide geboden samenvoegt (vgl. Matth. 22:37–40; Marc. 12:29–31), is ook niet deze samenvoeging het nieuwe, omdat ze immers ook reeds aan de wetgeleerde bekend was (vgl. Luk. 10:27).[1]

Wij achten de poging van Barth om het *gebods*karakter van deze liefde te ontkennen of tenminste te verzwakken niet geslaagd. In het Hebreeuws kan een perfectum met waw consecutivum inderdaad wel dienen als aankondiging van toekomstige gebeurtenissen maar evengoed om een bevel of wens uit te drukken.[2] Er is dus geen enkele literaire reden om met Barth het *ahabta* uit Deut. 6:5 eerder de betekenis van een futurum dan van een imperatief toe te kennen. In het Nieuwe Testament wordt bij de citering van deze passage gesproken van een ἐντολη (Matth. 22:37–40; Marc. 12:28–31; in Luk. 10:25 v.v. staat in dit verband niet het woord ἐντολη, maar wel het bevel, de iussivus van Jezus: τουτο ποιει!), evenals ook Johannes bij het liefhebben herhaaldelijk van een ἐντολη spreekt (vgl. Joh. 13:34; 1 Joh. 2:7,8; 2 Joh.:5,6). Nu ligt in de uitdrukking

[1] Vgl. W. Lütgert, *Die Liebe im Neuen Testament,* 1905, p. 112–115.
[2] Vgl. Gesenius-Kautzsch, *Hebräische Grammatik,* 1902, p. 336, 337.

ἐντολή zeer duidelijk de gedachte van *opdracht*, *bevel* en als men het Kantiaanse „Du sollst" wil bestrijden zal men niet het „Du sollst" van de Bijbel mogen effaceren of verzwakken. Inderdaad draagt het gebod in de Bijbel een geheel ander karakter dan in de philosophie van Kant. Maar dit mag nooit reden zijn op het Bijbelse spreken over Gods geboden af te dingen. Barth maakt ten onrechte in het gegeven citaat een tegenstelling tussen de bevrijding van en de eis aan de mens. De eis is juist in de bevrijding gefundeerd. Inderdaad dus geen „abstrakt fordernd" gebod en alleen een wet van het *evangelie*. Maar in deze evangelische samenhang dient dan toch wel ten volle ruimte gelaten te worden voor de begrippen *wet* en *gebod*.

Het zou ons overigens te ver voeren in dit verband het hele probleem van wet en evangelie aan de orde te stellen. Maar dat liefde niet geboden kan worden, is op Bijbelse gronden moeilijk vol te houden.[1] Men zou kunnen tegenwerpen, dat het Bijbelse liefdegebod alleen een ontdekkende functie bezit doordat het ons aan onze liefdeloze werkelijkheid herinnert. Wordt ons door het liefdegebod niet voorgehouden hoe God het in ons leven wil hebben, maar wordt hierbij nu ook verondersteld dat door een gebod liefde kan worden opgewekt? Kan men m.a.w. enkel uit het bestaan van een liefdegebod afleiden, dat liefde en gebod elkander niet uitsluiten? En is met volledige erkenning van zijn elenchische betekenis (de „usus elenchticus") ook ten overstaan van het liefdegebod niet de stelling te verdedigen, dat liefde „eigenlijk" niet te gebieden is?

Wij vragen ons op onze beurt af of het liefdegebod nog wel deze ontdekkende, van zonde overtuigende functie kan uitoefenen, indien een liefdegebod ten diepste innerlijk tegenstrijdig is en men hier met R. Niebuhr zou moeten spreken van „the paradox of the love commandment".[2] Er wordt toch geen appèl op ons geweten gedaan, wanneer ons iets geboden wordt wat zich „eigenlijk" niet gebieden laat? Indien wij op deze wijze van onze gevallen staat moeten worden overtuigd, waarom dan ook buiten de ethische sfeer geen geboden, die ons de kloof tussen werkelijkheid en ideaal laten zien? Waarom geen gebod „gij zult gezond zijn," waarom niet het nieuwe paradijs op aarde *geboden*, indien het gebod ons alleen maar zegt hoe het eigenlijk zou moeten zijn zonder dat daarmee ook tegelijk de legitimiteit van een *gebod* in dit verband is erkend?

---

[1] Vgl. ook W. Lütgert, *Ethik der Liebe*, 1938, p. 30–39, 51.
[2] *An interpretation of Christian Ethics*, p. 209.

Hier komt bovendien nog bij, dat in de Bijbel het liefdegebod werkelijk niet alleen een ontdekkende betekenis bezit, maar niet minder als levensregel voor verloste mensen wordt gezien. In het bekende sjema uit Deut. 6 wordt de totale liefde tot God gevraagd nadat Israel aan zijn verbondsgemeenschap met die God is herinnerd: „Hoor, Israel: de Here is onze God" (vs. 4). Wie in God wil *blijven*, behoort volgens Johannes zó te wandelen, als Christus het deed (1 Joh. 2:6). Het liefdegebod is m.a.w. nu in de boodschap van verlossing, in het evangelie, gefundeerd. En juist in de sfeer der genade ontvangt de imperatief om lief te hebben nog maar te sterker klem.

Onder dit gezichtspunt kan het o.i. ook duidelijk worden, waarom het liefdegebod in het evangelie en in de eerste brief van Johannes als een *nieuw* gebod wordt gekarakteriseerd (Joh. 13:34; 1 Joh. 2:8). Op zichzelf schijnt dit bevreemdend daar het dubbele gebod van de liefde immers niet voor het eerst door Jezus of Johannes is bekendgemaakt maar reeds in het Oude Testament te vinden was. Dit laatste wordt door Johannes overigens ook niet ontkend: hij schrijft geen nieuw, maar een oud gebod (1 Joh. 2:7) en zijn lezers hebben *van den beginne*[1] gehoord dat wij elkander zouden liefhebben (1 Joh. 3:11; vgl. 2 Joh. 5, 6). Wanneer dan toch a.h.w. in één adem ditzelfde gebod „nieuw" wordt genoemd, hebben wij o.i. met een heilshistorische kwalificatie te doen. Het is altijd, van den beginne, de wil van God geweest, dat wij elkander zouden liefhebben, zoals God zelf ook altijd liefde is geweest. Maar als de liefde Gods hierin is geopenbaard, dat Hij Zijn eniggeboren Zoon heeft gezonden (1 Joh. 4:9), is alles toch niet bij het oude gebleven maar zijn alle dingen wezenlijk nieuw geworden. Omdat God historisch met ons handelt, ontvangt ook het oude liefdegebod sedert Bethlehem en Golgotha een nieuw karakter. Dit nieuwe bestaat dan niet alleen hierin, dat het liefdegebod in het Nieuwe Testament toch nog meer centraal staat dan in het Oude en dat door Jezus bijv. in de Bergrede de uiterste consequenties van deze liefde zijn getoond. Maar omdat dit centraal-stellen en dit radicaliseren van de liefde ook weer historisch bepaald, d.w.z. aan de persoon van Jezus Christus gebonden is, daarom zullen we het „eigenlijke" van het nieuwe niet

[1] Dit ἀπ' ἀρχης laat Lütgert (*Liebe im N.T.*, p. 237) met verwijzing naar 1,1; 2,13 en 14; 3,8 slaan op het begin van de wereld en niet van de gemeente, waarom als het grote voorbeeld van de haat dan ook Kain wordt genoemd, 3:12. Volgens anderen ziet ἀπ' ἀρχης op het begin van het Christenleven der gemeente (zie Huther, *Kommentar*, 1868, p. 89; Greijdanus, *Johannes*, 1929, p. 426).

primair in quantitatieve maar in qualitatieve richting moeten zoeken: „*gelijk* Ik u liefgehad heb, dat gij ook elkander liefhebt" (Joh. 13:34). Het is werkelijk iets nieuws om lief te hebben omdat en zoals Jezus het deed.[1] En toch wordt alleen in deze weg het oude gebod van Mozes en de profeten vervuld (vgl. Matth. 5:17).

Het Bijbelse liefdegebod is m.a.w. geen „algemene waarheid" in rationalistische, idealistische zin, maar volledig opgenomen in het historische handelen van God, zodat er ruimte komt voor de begrippen „oud" en „nieuw". Alleen wordt nu de vraag actueel in hoever wij hier toch (gelijk wij deden) kunnen blijven spreken van een „absoluut" gebod en in hoever door dit onderstrepen van zijn historisch karakter het liefdegebod niet relatief wordt gemaakt.

Wanneer wij het liefdegebod absoluut noemen, bedoelen wij dat het niet van de werkelijkheid afhankelijk is. Wij expliceren dit nader door drie punten te noemen:

a. Het gebod vindt niet in de werkelijkheid zijn oorsprong.
b. Het gebod wil volledig vervuld worden, vraagt onmiddellijke gehoorzaamheid voor de volle 100%.
c. De geldigheid van het gebod staat of valt niet met zijn vervulling.

ad a). De Bijbelse openbaring leert onmiskenbaar een tweeheid: De Wetgever en hetgeen aan Zijn wetten is onderworpen. Aan het begin van het Oude Testament staat de Sinaï, die door Israel niet aangeraakt mag worden wanneer de Here daar in vuur verschijnt om aan Mozes Zijn geboden te overhandigen. Evenzo wordt er reeds op de eerste bladzijden van het Nieuwe Testament over een berg van wetgeving gesproken, waarop Jezus zich met Zijn „Maar Ik zeg u" antithetisch tegenover de werkelijkheid heeft gesteld.

Wij zien in deze O.T.-ische en N.T.-ische wetgevingsberg het symbool, dat het gebod van boven komt, transcendent, en dat het niet in de werkelijkheid zijn oorsprong heeft. Ook wanneer de Bijbel de wet schijnbaar als een immanente grootheid beschouwt (bijv. Rom. 2:15: „het werk der wet geschreven in hun harten"), dan wordt hier toch niet (nog afgedacht van het feit, dat er niet van „wet" maar van „werk der wet" sprake is) over een immanente oorsprong gehandeld, omdat het „geschreven" minstens een schrijver veronderstelt. En het zou van weinig Bijbelse zin getuigen de

[1] Καθως heeft dikwijls bij Johannes „nicht einfach vergleichenden, sondern zugleich begründenden Sinn" (Bultmann, Ev. d. Joh., 1953, p. 291, N. 3; vgl. p. 403).

„heidenen" zelf voor de schrijvers van dit wetswerk aan te zien, omdat volgens heel het Bijbelse getuigenis de wet, de norm, het gebod uit een andere wereld stamt.

Alzo geen autonomie, maar heteronomie of nog liever: Theonomie. Wij geven aan deze laatste term de voorkeur omdat hij meer gevuld is dan het formele „heteronomie" en wij aldus ons standpunt duidelijker kunnen afbakenen tegen de verdedigers van de autonomiegedachte. Het begrip „autonomie" wordt ten minste in tweeërlei zin gebruikt. Men kan er (in overeenstemming met de etymologie) onder verstaan, dat de mens zijn eigen wetgever is en deze „creatieve autonomie" is zonder meer met het Bijbelse Scheppersgeloof in onverzoenlijke tegenspraak. Door iemand als G.J. Heering bijv. wordt echter de autonomie in een beperkter zin opgevat, nl. als een „autonomie van oordeel". Heering wil niet ontkennen „dat Gods openbaring, het Evangelie, ons „de wet stelt", volstrekt gezag over ons heeft", maar met zijn verdediging van de autonomie bedoelt hij enkel het „uitwendig" gezag af te wijzen („het is zo, *omdat* de Schrift het zegt, *omdat* de Kerk het leert, enz.").[1]

Wij achten ook deze autonomie in meer beperkte zin, deze „reproductieve" autonomie geen Bijbelse gedachte en ook innerlijk tegenstrijdig. Wanneer men met Heering erkent, dat Christus de norm is en dat Gods openbaring ons de wet stelt, dan heeft men het „uitwendig gezag" reeds aanvaard, indien men tenminste het transcendente karakter der openbaring niet (in strijd met haar wezen) wil prijsgeven. Wel kan men er dan nog over twisten, wat tot dit uitwendig gezag behoort, in hoever bijv. de uitspraken van Schrift en Kerk met de Openbaring samenvallen. Maar met de erkenning van een transcendente openbaring is in elk geval die van een „uitwendig gezag" (is er trouwens een ander gezag denkbaar?) gegeven.

Dat wij intussen liever spreken van „Theonomie" dan van „heteronomie" geschiedt ook om het waarheidselement in Heerings spreken over autonomie te honoreren. In deze verdediging van de „autonomie van oordeel" speuren wij de vrees, dat aan de mens vreemde, wezensvreemde normen zullen worden opgelegd en dat op deze wijze het leven, ook het geloofsleven in een dwangbuis zal worden gedwongen. Nu kan er inderdaad bij de bestrijding van de autonomie met een dergelijk abstract, heteronoom normbegrip

[1] *Geloof en Openbaring*, 1944, p. 329, vgl. p. 209, 210. In dezelfde geest bijv. ook Herrmann, vgl. *Compromis*, p. 44, 45.

worden geopereerd, dat aan de ware menselijkheid te kort wordt gedaan en Gods geboden niet meer als *levens*wetten worden gezien. Op zichzelf behoeft men daarom nog wel niet het heteronomiebegrip uit te bannen, want de wet waaraan de mens is onderworpen is nu eenmaal van een *Ander* en dit anders-zijn, dit transcendente van de wet wordt tot *vreemdheid* zodra de mens tegen haar rebelleert. Dit neemt echter niet weg, dat deze andere, deze vreemde wet ook voor de rebel levenswet is en blijft, d.w.z. alleen in de weg van gehoorzaamheid aan het gebod zal hij het leven, ook *zijn* leven vinden. Niet het gebod maar de zonde is wezensvreemd voor de mens als schepsel Gods. Omdat de Ander, die de wetten geeft, God de Schepper is behoeft Zijn schepsel bij *deze* heteronomie werkelijk geen schending of verminking van zijn wezen, van zijn eigen-geaardheid te duchten en worden Zijn geboden juist tot beveiliging en bewaring van het leven gesteld. De door ons bedoelde *hetero*nomie is *Theo*nomie en wij prefereren de laatste term, omdat de oorsprong van de wet er nader door wordt aangeduid.

Deze Theonomie dient dan in Bijbelse zin trinitarisch te worden verstaan. Het is God de Schepper, die de wetten voor Zijn Schepping geeft. Het is God de Verlosser, die de scheppingswet vervult in de dubbele zin van: de consequenties doen zien en volbrengen. Het is God de Heilige Geest, die de van buiten komende wet schrijft op de vlezen tafelen van het hart (Jer. 31). Om deze volheid van het trinitarisch Godsgeloof niet te verliezen verdient het o.i. geen aanbeveling het begrip Theonomie door „Christonomie" of „Pneumatonomie" te vervangen, aangezien dan slechts één aspect binnen het gezichtsveld wordt getrokken.

Dat het gebod niet in de werkelijkheid zijn oorsprong heeft en in die zin „absoluut" kan worden genoemd, betekent dus niet dat dit gebod een abstract, „weltfremd" karakter draagt. De God van de Bijbelse openbaring gaat niet in de geschiedenis op, maar ook met Zijn geboden wel ten volle tot deze geschiedenis in. Allereerst heeft Hij als Schepper en Onderhouder de bij Zijn schepping en haar historie passende wetten geschonken. Dit houdt niet in dat het liefdegebod van de werkelijkheid afhankelijk is, want beide, gebod en werkelijkheid, zijn alleen van God afhankelijk. Het liefdegebod is dus niet relatief in deze zin, dat de werkelijkheid zou bepalen wat geboden is. Wel zouden wij het absolute gebod *relationeel* willen noemen om zijn op de schepping en haar historie betrokken karakter uit te drukken.

R. Schippers heeft deze term op de zede (d.i. dus op onze interpretatie van het gebod) toegepast.[1] Wij achten echter ook voor het gebod zelf het woord „relationeel'' een goede karakteristiek, opdat wij met de verwerping van het relativisme (het gebod is „relatief'') toch niet in een abstract wetsbegrip vervallen zullen en de betrekking tussen gebod en werkelijkheid ten volle in rekening brengen.

Nu hebben wij deze betrekking tussen gebod en werkelijkheid hierboven aldus omschreven, dat het gebod bij de schepping en haar historie „past'', op haar is aangelegd zodat alleen in de weg van gehoorzaamheid aan het gebod het ware leven wordt gevonden. Hierbij is echter de vraag onontkoombaar in hoever ook het gebod verandert wanneer het aan dit gebod onderworpene verandert en in hoever met name de zonde de inhoud van het liefdegebod nader bepaalt. Wij geloven dat het liefdegebod de levenswet voor Gods schepping is. Maar wanneer nu deze schepping historie krijgt en wanneer door de zonde de grote breuk in deze scheppingshistorie wordt geslagen, dan leidt juist het relationeel karakter van het gebod tot de vraag of bij deze andere stand van zaken het gebod niet alleen anders moet worden *toegepast*, maar ook aan de nieuwe situatie door God wordt *aangepast*.

Dit is de vraag naar de legitimiteit van het begrip „mogelijk'' in de ethiek. Wordt dit begrip vanuit een relativistische gedachtengang binnengeloodst, dan is het apriori te verwerpen omdat niet door de omstandigheden maar door de transcendente God wordt bepaald wat geboden is en niet het bij mensen mogelijke maar het van God gewilde voor ons normatief is. De vraag komt echter heel anders te liggen, zodra wij haar stellen tegen de achtergrond van Gods *historisch* handelen en (daarmee gegeven) het relationeel karakter van Zijn gebod. Het wordt dan de vraag in hoever God, die als Schepper ook Onderhouder is, in een concrete, historische, zondige situatie niet meer vraagt dan wat gezien de omstandigheden mogelijk is en in hoever m.a.w. *Zijn* gebod aan *onze* werkelijkheid wordt (is) aangepast.

Bij een abstracte opvatting van Gods gebod is over deze vraag reeds van te voren beslist, omdat de realiteit van de historie bij de idealiteit van de „eeuwige waarden'' niet in het geding mag worden gebracht. Maar als men met het absolute ook het relationele karakter van Gods gebod wil handhaven, is het in elk geval een wettige

[1] Vgl. *De Gereformeerde zede*, 1954, p. 79, 80.

vraag of het woord „mogelijk" ook in Gods woordenboek voorkomt en of er daarom ook in onze boeken der ethiek mee mag worden geopereerd.

Intussen kunnen wij deze vraag pas grondig bespreken, als de inhoud van het liefdegebod aan de orde is.[1] Wij laten haar daarom momenteel verder rusten en vinden voor het ogenblik de conclusie voldoende, dat ons spreken over het „absolute" gebod *niet apriori* met de gedachte van het „ethisch mogelijke" in tegenspraak staat.

Op Bijbels standpunt is er evenwel meer te noemen, waardoor een abstracte gebodsopvatting wordt uitgesloten. God gaat niet alleen als Schepper en Onderhouder ook met Zijn gebod tot de geschiedenis in, maar als Verlosser heeft Hij zelf midden in de geschiedenis Zijn wet vervuld. Deze Bijbelse notie „vervulling" heeft vele facetten[2], maar er zit in ieder geval ook dit in, dat het oude liefdegebod in Christus als een nieuw gebod tot ons komt. En hiermee is eens te meer het historisch karakter van het Goddelijk gebod nader belicht.

De christelijke belijdenis van de Heilige Geest tenslotte wijst ons de juiste weg in de moeilijke vragen rondom het „uitwendig gezag". Ook wanneer de Geest Gods wetten schrijft in de vlezen tafelen van ons hart, blijven het *Gods* geboden, de geboden van een *Ander*, en wordt als zodanig ook in het vernieuwde mensenhart hun uitwendig gezag niet ongedaan gemaakt. De Heilige Geest is geen mysticus (Luther?) en als Heering tegen de idee van „uitwendig gezag" opponeert, is dit o.i. eerder spiritualisme dan een Bijbelse beschouwing aangaande Woord èn Geest. Wij erkenden echter als een juist element in Heerings oppositie, dat God de mens geen wezensvreemde normen oplegt en deze gedachte ligt ook opgesloten in ons geloof aangaande het *inwendig* werk van de Heilige Geest. Gods gebod is en blijft voor de mens het gebod van een Ander. Het wordt hem vreemd (niet wezensvreemd: Flacius!) zodra de mens zich tegen het gebod verzet. Maar als de Heilige Geest diezelfde mens te sterk wordt, dan wordt het blijvende „uitwendig" gezag „innerlijk" met vreugde aanvaard. De geboden blijven *geschreven* maar nu in zijn *hart*. Wij trekken thans voor de derde maal de conclusie dat het liefdegebod van de drieënige God absoluut is, omdat het niet in de werkelijkheid zijn oorsprong heeft; maar geenszins

[1] Vgl. mijn artikelen over „*Het wezen van de liefde*" in Bezinning, 1960, no. 6 en 1961, no. 1.

[2] Men zie hiervoor het rijke boek van A. A. van Ruler, *De vervulling van de Wet*, 1947.

abstract, omdat de transcendente God Zich niet aan de werkelijkheid onttrekt maar juist met Zijn trinitarische volheid de leegte van onze werkelijkheid ook door Zijn gebod vervult.

ad b). Omdat het liefdegebod niet in onze werkelijkheid zijn oorsprong vindt, spreekt het in de absolute toon en vraagt het om een onmiddellijke, volledige vervulling. Het gebod is hierin wezenlijk onderscheiden van een ideaal, dat eerst op lange termijn hoeft te worden bereikt. Het is in de levenssfeer van een ideaal voldoende, wanneer het in de gegeven omstandigheden *zoveel mogelijk* benaderd wordt, indien men het ideaal als richtsnoer en einddoel maar voortdurend in het oog houdt. Vergelijkt men hiermee de toon van de Bergrede (de grote uitlegging van het liefdegebod) en ook van het liefdegebod zelf (met zijn herhaalde „geheel"), dan voelt men onmiddellijk het verschil: In het gebod ontmoeten wij de God van het heden en daarom is ieder compromis met het gebod uit den boze. Niet slechts (zoals een compromis met een ideaal) een betreurenswaardige noodzakelijkheid, maar zonde, schuld. Een zo groot mogelijke benadering is met het wezen van Gods gebod eo ipso in strijd. Hiermee is nog niet gezegd, dat de inhoud van het gebod niet op het mogelijke, het bereikbare is afgestemd, maar ook al is het mogelijke a.h.w. in het gebod verdisconteerd dan wordt dit mogelijke tenminste absoluut geëist. Volgens Brunner vraagt God van de gelovige iets relatiefs, maar „dadurch, dass *Gott* es fordert, ist es *unbedingt* gefordert".[1] In dezelfde geest wil Wünsch de absoluutheid van de norm handhaven, niet als eeuwige geldigheid, maar als „*Absolutheit auf Zeit und innerhalb zeitlicher Grenzen*".[2] Wij nemen over het eerste gedeelte van Brunners stelling thans geen beslissing, maar met het tweede zijn wij het in ieder geval eens. Het gebod is ook daarom absoluut, omdat zijn inhoud door God „unbedingt" wordt geëist.

ad c). Gezien zijn oorsprong staat of valt het gebod niet met zijn vervulling. Volgens Schleiermacher is er geen „Sollen" zonder „Sein", d.w.z. zonder een aanvankelijke gehoorzaamheid bestaat er ook geen zedewet.[3] Wanneer wij hiertegenover stellen, dat het gebod bestaat geheel onafhankelijk van zijn vervulling, bedoelen

[1] *Gebot*, p. 170.
[2] *Wirklichkeitschristentum*, 1932, p. 232.
[3] Vgl. *Compromis*, p. 22.

wij het gebod niet te hypostaseren alsof het als zelfstandige grootheid zou zweven tussen God en Zijn wereld. Evenals de schepping vindt ook de wet van de schepping haar bestand alleen in God en voor het gebod betekent dit, dat het geen van God onafhankelijk bestaan voert, maar dat God in het gebod Zijn door de mens te volbrengen wil openbaart. Hierin ligt het relationeel karakter van het gebod reeds opgesloten, d.w.z. zonder schepping was er geen gebod. Maar dit is heel iets anders dan dat het gebod ook van zijn vervulling afhankelijk is. Indien dit waar was, zou de Bijbel niet in zo absolute zin er over kunnen spreken, dat de wereld onder het oordeel ligt. Waar geen wet is, is ook geen overtreding (Rom. 4: 15). En wanneer men de mogelijkheid van een volstrekte wetsovertreding apriori uitschakelt door een tenminste aanvankelijke gehoorzaamheid voor het bestaan van het gebod constitutief te achten, verdwijnen met het absolute gebod ook de absolute zonde en het absolute oordeel volgens Bijbelse opvatting uit het gezicht.

Wij menen te mogen concluderen, dat er in de Bijbel van een absoluut liefdegebod sprake is in de hierboven omschreven zin. Hiermee is tegelijk reeds een en ander over de liefde zelf (haar wezen, inhoud, structuur) gezegd en als we het wezen van de liefde nader trachten te doorgronden zullen we in rekening moeten brengen, dat liefde geboden kan worden. Men heeft ook wel de omgekeerde weg bewandeld en (zoals we zagen) vanuit een bepaalde liefdesopvatting de mogelijkheid van een liefdegebod verworpen of althans beperkt. Wil men echter in Bijbelse zin van liefde spreken, dan zal men niet van een aprioristisch liefdesbegrip mogen uitgaan, waarin geen plaats meer overblijft voor een liefdegebod. Wie de zin van het Bijbelse woord „liefde" wil verstaan, zal het feit moeten honoreren dat er over deze liefde ook in de gebodsvorm door de Bijbel gesproken wordt. De vraag of er een liefdegebod bestaat is m.a.w. niet afhankelijk van de vraag: „wat is liefde?". Maar het doorgronden van de liefde wordt juist omgekeerd door het feitelijk bestaan van een liefdegebod mede bepaald.

Wij zouden aan het feit, dat liefde geboden wordt, dan thans twee karakteristika van de liefde willen ontlenen. In de eerste plaats: liefde draagt blijkbaar ook een algemeen karakter, er is iets gemeenschappelijks dat alle concretiseringen van de liefde kenmerkt, want hoe zou in zulk een algemene zin „Gij zult liefhebben..." geboden kunnen worden, indien het algemene juist met het wezen van de

liefde in strijd is. Weliswaar heeft Barth geponeerd, dat Gods gebod nooit algemeen en altijd „mandatum concretissimum" is, maar dit lijkt ons ten overstaan van het liefdegebod moeilijk vol te houden. Hoe zeer men het historisch, relationeel karakter van dit gebod ook onderstrepen wil en hoeveel mandata concretissima er in de Bijbel ook te vinden mogen zijn, het dubbelgebod der liefde blijft toch tevens een algemene regel, waaraan niet slechts één mens in één concrete historische situatie is onderworpen. Uit dit algemene karakter van het liefdegebod volgt o.i. het algemene karakter van de liefde zelf en daarom zijn we het niet met Bultmann eens, dat de vraag „wat is liefde?" slechts door de concrete beoefening en niet door een algemene omschrijving van de liefde te beantwoorden is. Overigens houdt Bultmann zelf dit standpunt ook niet vol, want hoe had hij anders in zo algemene zin over liefde kunnen schrijven? Ook al stelt men het concrete karakter van de liefde op de voorgrond en is men met Bultmann van mening, dat met liefde geen „Was" maar een „Wie des Handelns" wordt aangeduid, dan heeft men over de liefde toch reeds zeer algemene uitspraken gedaan en dan zal men in elk concreet „Was" van de liefde toch ook dit algemene, dit constante, telkens terugkerende karakter van de liefde willen terugvinden. Het heeft geen zin „überhaupt" over liefde te spreken en zeker is een gebod tot liefde een contradictio in terminis, indien men met Brunner de liefde „nicht-vorausgewusst, nicht-allgemein" wil noemen. Wij beweren niet, dat men van te voren kan weten hoe de liefde zich precies in een concrete, historische situatie zal openbaren en welke consequenties er uit het algemene liefdegebod moeten worden getrokken. Maar dat er ook iets algemeens in de liefde zit, is o.i. met het bestaan van het liefdegebod gegeven.

Als tweede kenmerk van de liefde, dat uit het liefdegebod voortvloeit, noemen wij het feit, dat liefde altijd ook een keuze, een beslissing is.[1] Een gebod is immers daarin van een „natuurwet" onderscheiden, dat door het eerste een appèl op de persoonlijke verantwoordelijkheid van de mens wordt gedaan. Door het „Gij zult" van het gebod worden wij voor een keuze gesteld en in het liefdegebod ligt dit beslissingsmoment van de liefde o.i. dan ook opgesloten. „Ware, blijvende liefde is een wilsdaad" zegt Van der Horst en hij citeert in dit verband: „Wer nur liebt, was er liebt, liebt ungöttlich".[2]

[1] Vgl. Warnach, *Agape*, 1951, p. 99, 305.
[2] Van der Horst, *Anthropologische Psychiatrie* I 1952, p. 225.

Het lijkt ons belangrijk op dit wils-, dit beslissingselement in de liefde nadruk te leggen, omdat liefde ook zo dikwijls als een alleen maar instinctief gevoel wordt gezien. Wij zeggen niet dat liefde uitsluitend een „wilsdaad" is (dat beweert Van der Horst ook niet) en verder is de wederzijdse betrekking tussen wat wij „wil" en „gevoel" plegen te noemen moeilijk te bepalen. Maar ook in ons gevoel speelt de keuze in ieder geval een rol. De mens is „in zijn affectieve leven in de voortdurende actualiteit van de keuze".[1] „Niets wordt zonder inspanning verkregen, blijkbaar ook het gevoelsleven niet".[2] Er wordt dus ook aan de affectieve zijde van de liefde niet te kort gedaan, maar wel wordt haar eenzijdig instinctief karakter (de „neiging" van Kant) ontkend, wanneer wij uit het liefdegebod concluderen, dat liefde ook kiezen, beslissen is.

[1] Van der Horst, *Anthropologische Psychiatrie* I, p. 225.
[2] Van der Horst, *Anthropologische Psychiatrie* I, p. 235.

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

DOOR

A. SZEKERES

Brussel

Pas na zijn overlijden in 1955 werden de geschriften van de vermaarde geoloog-paleontoloog, de Franse Jezuïet Pierre Teilhard de Chardin, vrijgegeven en kon een begin worden gemaakt met hun publicatie. Opvallend snel echter heeft Teilhard een grote bekendheid verkregen en in weinige jaren is er reeds een kleine bibliotheek ontstaan als neerslag van bezinning op zijn levenswerk.[1] De naam van Teilhard werd voor het eerst in verband met de opzienbarende ontdekkingen van de ,,*Peking-mens*" in 1929, genoemd. Het zijn echter hoofdzakelijk zijn denkbeelden over de *universele evolutie*, die hem overal bekend hebben gemaakt. Naast enthousiaste bijval is Teilhard hier ook op heftig verzet gestuit. Zijn opvattingen hebben vooral onder Rooms-Katholieke geleerden hartstochtelijke discussies uitgelokt. Bepaalde passages van de encycliek ,,*Humani Generis*" (1950) maken de indruk rechtstreeks tegen Teilhard's opvattingen te zijn gericht. Gezien de draagwijdte van de door Teilhard ontworpen universele evolutie lijkt het alleszins noodzakelijk om zich ook aan *protestantse* zijde te bezinnen op de door hem gestelde vraagstukken. In het hier volgende doen we een poging in die richting. De louter

---

[1] We noemen enkel de belangrijkste werken: Louis Cognet, *Le Père Teilhard de Chardin et la pensée contemporaine*, Flammarion, 1952 – F.A. Viallet, *L'Univers personnel de Teilhard de Chardin*, Amiot-Dumont, 1955 – Claude Tresmontant, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Editions du Seuil, 1956 – Nicolas Corte, *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*, Arthème Fayard, 1957 – Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*, 1958 – Pierre Leroy, s.j., *Pierre Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu*, Plon, 1958 – Olivier A. Rabut, o.p., *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Editions du Cerf, 1958 – R. Teldy Naïm, *Faut-il brûler Teilhard de Chardin?* Calmann-Lévy, 1959 – *Systema Teilhard de Chardin ad theologicam trutinam revocatum*, in: Divinitas. Apud Facultatem Sacrae Theologiae Pontificae Universitatis Lateranensis, 1959 – Paul Chauchard, *L'Etre humain selon Teilhard de Chardin*, Gabalda, 1959 – Paul-Bernard Grenet, *Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*, Beauchesne, 1960 – Roger Garaudy, *Perspectives de l'Homme*, Presses Universitaires de France, 1960 – N.W. Wildiers, *Het wereldbeeld van Pierre Teilhard de Chardin*, Uitgeversmij. N.V. Standaard-Boekhandel, 1960 – Pierre de Boisdeffre, *Problèmes actuels et pensée teilhardienne*, Extrait de la Revue Générale Belge, 1961 – L'Abbé Paul Grenet, *Teilhard de Chardin un évolutionniste chrétien*, Édition Seghers, 1961 – N. W. Wildiers, *Teilhard de Chardin*, Éditions Universitaires, 1961 – Bernard Delfgaauw, *Teilhard de Chardin*, Het Wereldvenster, 1961 – Abbé J. P. Blanchard, *Méthode et principes de Père Teilhard de Chardin*, La Colombe, 1961 – Josef Vital Kopp, *Teilhard de Chardin*, Lanno, 1961 – Georges Magloire et Hubert Cuypers, *Présence de Pierre Teilhard de Chardin*, Editions Universitaires, 1961 – Georges Crespy, *La penseé théologique de Teilhard de Chardin.* Editions Universitaires, 1961.

natuurwetenschappelijke problemen echter, die alleen voor de vakman toegankelijk zijn, worden daarbij geheel buiten beschouwing gelaten, en wij concentreren ons op Teilhard's *totaalconceptie* en op de daarmee opgeroepen vraagstukken, waarbij enkele godsdienstfilosofische kanttekeningen worden gemaakt. Daar het leven van Teilhard ten nauwste met zijn werk samenhangt, beginnen we met enkele biografische gegevens.

I

Pierre Teilhard de Chardin werd geboren in een traditioneel Rooms-Katholiek gezin op 1 mei 1881 en trad op 18-jarige leeftijd toe tot de orde der Jezuïeten. Reeds in deze tijd schijnt hij de voorkeur gegeven te hebben aan de *natuurwetenschappen* boven de theologie. Teilhard studeerde ook in Engeland en werd daarna 1906–08 leraar in de fysica aan het Jezuïeten-college te Caïro. Hij toonde een toenemende belangstelling voor de geologie, en ging zich verder specialiseren te Parijs, waar Teilhard in 1922 promoveerde tot doctor in de natuurwetenschappen. Daarna kreeg hij een leeropdracht aan het *Institut Catholique de Paris*, maar vertrok spoedig (1923) met een wetenschappelijke opdracht naar China, waar hij belangrijke expedities heeft geleid, zo ook de opgravingen van *Tsoe Koe Tien* (bij Peking) en op de meest directe wijze betrokken was bij de voornaamste ontdekkingen van de „*Synanthropus Pekinensis*". Wezenlijk gestimuleerd door deze vondsten, legde Teilhard zich hoe langer hoe meer toe op de bestudering van de dierlijke paleontologie en de anthropogenese.

Teilhard beschouwde zijn verblijf in China als een episode, „son vrai point d'attache" was Parijs. Zijn superieuren echter, die reeds van Teilhards revolutionnaire denkbeelden op de hoogte waren, dachten hier anders over en hebben Teilhard bevolen om in China te blijven. Zo is zijn verblijf in China een *ballingschap* geworden, die, afgezien van kleinere onderbrekingen, meer dan 20 jaar duurde. De gespannen verhouding tussen Teilhard en zijn kerkelijke overheid heeft Teilhard tot het eind van zijn leven oneindig leed en verdriet bezorgd. Mensen, die hem goed kenden, weten te vertellen, dat zijn dagelijks leven niets weerspiegelde van die levensvreugde en van dat rooskleurig optimisme, waarvan zijn geschriften zo uitdrukkelijk getuigen.[1] In 1926 werd Teilhard van zijn leerstoel te

[1] cf Pierre Leroy, s.j., *Pierre Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu*, 1958 p. 43–44: „On a beaucoup parlé de l'extrême optimisme du P. Teilhard. C'est vrai: optimiste il l'était

Parijs ontheven en werd hem het gebod opgelegd om voortaan generlei intellectuele activiteit in het openbaar te ontplooien en zich strikt tot de natuurwetenschappelijke arbeid te beperken. In 1927 heeft Rome voor Teilhards boek „Le Milieu Divin" het Imprimatur geweigerd. Alhoewel Teilhard door de houding van de hierarchie ontzaggelijk geleden heeft, dacht hij er geen ogenblik aan om zich van zijn orde los te maken of met zijn kerk te breken. Hij was door en door Rooms Katholiek en een Jezuïet in hart en nieren, die de onvoorwaardelijke gehoorzaamheid verkoos. In een brief van 27 febr. 1927 ontglipte Teilhard toch de bekentenis: „J'aime toujours Paris, ...Mais il me semble, que je respire encore mieux dans les groupements internationaux, si vivants, du Pacifique .. C'est si libre, si large, si cordial!".

In 1933 liet Rome Teilhard weten, dat hij alle eventuele benoemingen te Parijs dient af te wijzen. In 1938 werd de toestemming geweigerd om „L'Énergie Humaine" te publiceren. In 1944 werd door de kerkelijke censuur ook Teilhards hoofdwerk „Le Phénomène Humain" afgekeurd.

Na het eind van de tweede Wereldoorlog keerde Teilhard eindelijk terug naar Parijs en werd in 1947 benoemd als hoofd van het *Centre National de la Recherche Scientifique.* Kort daarop vertrok hij naar New York om de leiding van de *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* op zich te nemen. In opdracht van deze instelling leidde hij nog twee expedities naar Zuid-Afrika.

Reeds in 1947 werd Teilhard verboden om over filosofische of theologische vraagstukken te schrijven en in 1950 werd ook zijn „Le groupe zoologique humain" geweigerd. In een brief van 18 aug. 1950 schreef Teilhard: „Comment m'arrêter, sans faillir à tous mes devoirs les plus profonds devant Dieu et devant les hommes?... Je suis décidé à continuer comme auparavant – comptant sur la chance – ou plus exactement sur la légitimité de ma cause. Je sais bien, que tous les hérétiques ont dit cela. Mais généralement leur

---

lorsqu'il s'agissait de donner un sens à l'Univers, en dépit du mal et des apparences. En ce qui le concernait, dans le quotidien de la vie, il ne fut guère optimiste. C'est avec patience qu'il supportait une épreuve qui eût été capable de fermer les coeurs les plus vigoureux. Que de fois dans l'intimité de nos entretiens ne l'avons-nous pas trouvé abattu, presque découragé! Souffrant déjà en 1939 de crises d'angoisses qui devaient s'accentuer quelques années plus tard, il lui arrivait de ne plus rien oser: des crises de larmes dès cette époque le terrassaient. On l'aurait cru victime du désespoir. Mais soutenu par sa volonté, s'abandonnant au Plus Grand que Tout, à son Christ, sa seul raison d'être, il dissimulait sa peine et reprenait son labeur, sinon dans la joie, du moins dans l'espoir que sa vocation personelle se devait d'aboutir".

attitude n'allait pas à grandir le Christ plus que tout, ce qui est exactement la seule chose qu'on puisse me reprocher...". Een diepe verbitterdheid spreekt uit een andere brief van hem, gedateerd uit 26 sept. 1952: „C'est qui me fait souffrir en somme, ce n'est pas d'être à l'étroit dans le Christianisme; mais c'est que le Christianisme soit momentanément à l'étroit entre les mains de ceux, qui officiellement le détiennent. Le même problème devant lequel, il y a deux mille ans, s'était trouvé Jesus...". In 1954 werd zijn verzoek om zijn verbeterde hoofdwerk te mogen publiceren door de kerkelijke censuur opnieuw van de hand gewezen. Pas na het overlijden van Teilhard – 17 mei 1955 – heeft men een begin kunnen maken om zijn geestelijke nalatenschap, in de eerste plaats „Le Phénomène Humain", voor het grote publiek toegankelijk te maken. Van Teilhard's geschriften zijn tot nu toe (1961) in boekvorm verschenen:

Oeuvres: 1. Le Phénomène Humain, 1955 (Editions du Seuil, Paris).
2. L'Apparition de l'Homme, 1956.
3. La Vision du Passé, 1957.
4. Le Milieu Divin, 1957.
5. L'Avenir de l'Homme, 1959.

Le groupe zoologique humain. Structure et directions évolutives, 1956 (Ed. Albin Michel, Paris).

Hymne de l'Univers, 1961 (Editions du Seuil, Paris).

Cahiers: 1. Construire la Terre, 1958 (Ed. du Seuil, Paris).
2. Réflexions sur le Bonheur, 1960.

Lettres. 1. Lettres de voyage 1923–39, 1956 (Ed. Bernard Grasset, Paris).
2. Nouvelles Lettres de voyage 1939–1955, 1957.
3. Genèse d'une pensée. Lettres 1914–1919, 1961

II

Mede omdat een deel van Teilhards werken nog *onuitgegeven* is, dragen uiteraard ook onze beschouwingen een zekere voorlopigheid. Daar echter zijn hoofdwerk „Le Phénomène Humain" reeds jaren geleden (1955) verschenen is, kan een poging worden gewaagd om een oordeel te vormen over Teilhards totaalconceptie. Dit werk werd tussen 1930 en 1940, na een leven van diepgaande studie en bezinning geschreven, toen de wereldbeschouwing van Teilhard

reeds tot volle ontplooing was gekomen. Er is alle aanleiding om de andere geschriften van hem, die vóór dit boek geschreven zijn, te beschouwen als *voorstudies* over hetzelfde probleem. Zij trachten te formuleren, wat op een heldere en definitieve wijze in dit hoofdwerk tot uitdrukking is gebracht.

Het kan wel waar zijn, dat Teilhard zelf, uit zuiver natuurwetenschappelijk oogpunt, aan zijn in 1949 geschreven „Le groupe zoologique humain" (uitgegeven: 1956) meer waarde heeft gehecht, dan aan „Le Phénomène Humain".[1] Het kan echter ook aan geen twijfel onderhevig zijn, dat Teilhard niet het natuurwetenschappelijk, maar het *theologisch-filosofisch* gedeelte van zijn levenswerk het meest eigenlijke en het belangrijkste achtte, en daarvan is nu juist „Le Phénomène Humain" de gezaghebbende uitdrukking. Om deze redenen wenden we ons vooral tot *dit* geschrift van Teilhard en worden andere werken van hem enkel aangehaald, inzover zij het in het hoofdwerk geboden totaalbeeld helpen verduidelijken.

Teilhard was uiteraard niet van plan (wat straks nog duidelijker wordt) om een *theologische* conceptie te geven. Zoiets wilde hij liever volledig aan vaktheologen overlaten. Wel beschouwde hij echter al zijn natuurwetenschappelijk-, filosofisch-theologische inzichten als een zeer wezenlijke bijdrage tot een z.i. noodzakelijke *herziening* van bepaalde traditionele opvattingen van zijn kerk. Reeds in een brief van 12 okt. 1926 schreef Teilhard, dat het bij hem niet ging om een theologische positie te definiëren, maar „pousser un cri d'alerte". Een en ander wordt toegelicht in het opstel „Le Coeur du problème" (uit 1949, opgenomen in „L'Avenir de l'Homme", 1959): „Un des aspects les plus troublants du monde actuel est l'insatisfaction généralisée qui s'y manifeste, de façon croissante, en matière de réligion... Indubitablement, pour certaine raison obscure, quelque chose ne „va plus", de notre temps entre l'Homme et Dieu *tel qu'on le présente à l'Homme aujourd'hui* . . . partout autour de nous, d'un athéisme irrésistiblement montant, – ou plus spécifiquement encore, d'une montante et irrésistible déchristianisation" (p. 339).[2] Heel het levenswerk van Teilhard kan worden be-

---

[1] cf Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin*, 1958 p. 347. – Claude Tresmontant, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, 1956 p. 133.

[2] cf. N.M. Wildiers in: *Avant-Propos* van P. Teilhard de Chardin, *L' Apparition de l'Homme*, 1959 p. 11: „En regard de ses écrits d'ordre géologique et paléontologique, le Père considérait incontestablement ses essais spéculatifs comme la partie principale de son œuvre, celle qu'il jugeait la plus importante pour l'avenir humain et sur laquelle il fondait, aussi bien comme savant que comme prêtre, les plus vives espérances".

schouwd als een grootse poging om de *achteruitgang* van de religie in een *vooruitgang* te helpen omzetten. Hij meende dit te kunnen realiseren door „l'amour de Dieu" met „l'amour du Monde" te verbinden.[1] Bij Teilhard gaat het om een *nieuwe* verhoudingsbepaling tussen *God* en de *Wereld*, die ontsproten is uit een „immense Joi de la Création".[2] Dit betekent enerzijds een nieuwe waardering van de aarde, van het aardse en van het lichamelijke enerzijds, en de prijsgeving van de traditionele (in wezen Manichesche) tegenstelling tussen ziel en lichaam, en tussen geest en vlees anderzijds. Hartstochtelijk wordt door Teilhard de voor vele Rooms Katholieken (maar ook voor anderen!) dierbare stelling: „La perfection consiste dans le détachement. Ce qui nous entoure est une cendre méprisable" – verworpen.[3] Teilhard gaat echter nog verder. In een brief van 22 juni 1938 schreef hij: „Je sens avec plus de force encore la nécessité de libérer notre Religion de tout ce qu'elle a de specifiquement méditerranéen. Je ne crois pas... que le plus grand nombre de „formes de pensées" orientales soient autre chose, que les formes périmées et caduques, destinées à disparaître avec le type humain qui les porte". Het nieuwe kader waarin Teilhard de religie wil plaatsen is dat van de *universele evolutie*. Zijn doel is om in de strijd der huidige wereldbeschouwingen een „évolutionnisme spiritualiste" te concipiëren, dat „plus probable et plus séduisant" is, dan „l'Évolutionisme matérialiste"[4] van de marxistisch-leninistische ideologie. De door Teilhard gegeven oplossing op de kortste formule gebracht luidt: „L'En Haut chrétien s'incorpore... avec l'En Avant humain".[5]

Teilhard's levenswerk kan ook als een hartstochtelijk streven worden gezien om de Rooms Katholieke Kerk de *evolutie-leer* te doen aanvaarden en dan tevens te voorkomen, dat het geval *Galileï* zich op dit gebied der natuurwetenschap zou herhalen. In een brief van 11 apr. 1953 merkte hij nog met enige verbitterdheid

---

[1] cf. *Le Milieu Divin*, 1957 p. 36.
[2] cf. Brief van Teilhard van 8 apr. 1930.
[3] *Le Milieu Divin*, 1957 p. 34.
[4] *La Vision du Passé*, 1957 p. 220.
[5] *L'Avenir de l'Homme*, 1959 p. 348: „Les deux vecteurs, les deux composantes (faut-il mieux dire), tournent, se rapprochent, jusqu'à donner une résultante possible. L'En Haut chrétien s'incorpore (sans s'y immerger! mais en le „surnaturalisant") avec l'En Avant humain! Et du même coup voici la Foi en Dieu, dans la mesure même où elle assimile et sublime dans sa propre sève la sève de la foi du Monde, qui reprend son plein pouvoir de séduction et de conversion!".

op, dat bepaalde filosofen „se mouvent encore dans un Univers pré-galiléen”.

Wenden we ons nu tot de hoofdmomenten van Teilhard's totaalconceptie.

III

Tijdens een interview in 1951 heeft Teilhard verklaard: „Je ne suis ni un philosophe, ni un théologien, mais un étudiant du „phénomène”, un physicien au vieux sans grec”. Volgens Teilhard dient zijn hoofdwerk, „Le Phénomène Humain” niet als een metafysische studie, en zeker niet als een theologische verkenning te worden gelezen, maar uitsluitend als een natuurwetenschappelijke verhandeling. Zelfs de titel van het boek verraadt, aldus Teilhard, dat het hier enkel en alleen om het *verschijnsel* gaat, „niets meer, maar ook *niets* minder” (pagina 16 van de nederlandse vertaling van dit boek: „Het verschijnsel mens”, door Daniël de Lange, verschenen bij het Spectrum in de reeks Aula-Boeken, 1958[2], waarnaar wij in het vervolg gemakshalve verwijzen).

Door Teilhard wordt de duizelingwekkende poging ondernomen om het heelal wetenschappelijk te beschrijven (p. 17). Heel de geschiedenis van het universum wordt hier in de volgende perioden samengevat, waarvan de volgorde als onomkeerbaar geldt: *kosmogenese – biogenese – noögenese – christogenese.*

Een dergelijke totaalconceptie stelt echter bepaalde *voorwaarden*, waaraan uiteraard ook Teilhard moet voldoen. Om *überhaupt* tot een totaalbeeld van de werkelijkheid te kunnen komen is het nodig, dat het menselijk denken met de wereld buiten ons in relatie treedt en met deze objectieve werkelijkheid op een bepaalde wijze omgaat, bijvoorbeeld door haar denkend in zich op te nemen en haar met de *geest* te doordringen. Teilhard was zich deze problematiek volledig bewust. Hij doet zelf de betreffende mededeling: „Teneinde het denken een plaats te geven binnen de wereld, heb ik de materie moeten verinnerlijken; heb ik een energetica van de geest moeten ontwerpen; heb ik als tegenwicht van de entropie het denkbeeld van een opstijgende noögenese moeten ontwerpen; een richting, een spits en kritische punten aan de evolutie moeten geven; heb ik uiteindelijk alle dingen naar *Iemand* toe moeten buigen” (244). Hiernaast kan ook een andere uitspraak van Teilhard worden geplaatst: „Wil men... het bewustzijn onverkort opnemen in een systeem van de wereld, dan dwingt het ons het bestaan van een nieuw

aspect of een nieuwe dimensie van het weefsel van het heelal onder ogen te zien" (37).

Het is dan een bepaalde *hyplozoïstische* opvatting, die Teilhard in staat stelt om niet enkel tussen subject en object, ziel en materie, maar ook tussen geest en kosmos *verbindingen* te leggen en vandaaruit een *samenhangend* totaalbeeld van het universum en van de wordingsgeschiedenis van de kosmos te ontwerpen.

Naar de visie van Teilhard veronderstelt het leven in een samenhangend perspectief een *pre-vitale* fase als onafzienbaar beginstadium (38). Met ongewoon scherpe denkkracht schetst hij de geleidelijke overgang van de zaadkorrel van de materie naar de zaadkorrel van het leven (59) en hoe deze laatste de zaadkorrel van het denken is geworden (141). Het is een grandioos visioen: De geogenese verschuift naar de biogenese, die ten slotte een psychogenese is, welke daarna wordt afgelost of opgeslorpt door de noögenese (149). Teilhard acht het uiterst leerzaam om bij de geboorte van die noösfeer te constateren hoe *onmerkbaar* deze ontzaglijke gebeurtenis voltrokken is, dank zij een lange en universele voorbereiding. „De mens is *geluidloos* binnengetreden in de wereld (151) om "as en spits van de evolutie" (22) te worden.

De evolutie is volgens Teilhard de algemene voorwaarde, waaraan voortaan alle theoriën en hypothesen zich moeten richten, willen ze waar zijn (182). Historisch gesproken is er naar zijn mening een concentratie-proces aan de gang, die vanuit de stof van het heelal tot steeds hogere, meer georganiseerde vormen van de materie voert (32). Teilhard verzet zich tegen het *dualisme*, en neemt aan, dat de stof van het heelal naast het uiterlijk óók een innerlijk aspect bezit en twee-zijdig is van structuur (38). Zo wordt door hem de volgende wetmatigheid vastgesteld: „Geestelijke volkomenheid („concentratie" of bewustzijn) en stoffelijk synthese (of complexiteit) zijn twee aspecten of samenhangende delen van éénzelfde fenomeen" (41). De doorslaggevende thesen van Teilhard zijn enerzijds, dat het leven een universele functie met kosmische afmetingen is (254) en anderzijds, dat er in de wereld niets als einddoel kan openbaar worden, dat niet reeds in de oorsprong aanwezig zou zijn geweest, zij het op een verborgen wijze (51).

Evolutie betekent voor Teilhard opstijging van bewustzijn en opstijging van bewustzijn komt neer op bewerking van eenheid (202). De gehele kosmische evolutie loopt op de Christogenese uit, die ook Omega wordt genoemd. Omega vormt tegenover het indi-

vidualiserend karakter van het reflecterend denken (133) een „super centrum" (218). Omega is de „ziel der zielen", die reeds aan het groeien is (224). Naar zijn laatste bouwprincipe is Omega een afzonderlijk middelpunt, dat uitstraalt temidden van een systeem van middelpunten (219). Omega heet echter ook de hoeveelheid van bewustzijn, die op aarde vrij komt en door de noögenese wordt samengetrokken (217). Dank zij Omega bevinden we ons reeds volgens Teilhard in een „personaliserend heelal" en zijn we op weg naar de collectieve toekomst van alle denkende zaadkorrels tezamen (216). Het toekomstig universele zal niet on-persoonlijk, maar hyper-persoonlijk zijn (216). Met de term liefde wordt in het hart van de stof van het heelal de psychische convergentie van het heelal naar zichzelf aangeduid (221). Omega wordt door Teilhard met God resp. met Christus gelijkgesteld. Hieruit volgt, dat als de wereld convergent is, en Christus haar middelpunt vormt, dan de Christogenese daadwerkelijk de *voortzetting* is van de noögenese, waarin voor ons waarnemen de kosmogenese culmineert (250).

Volgens Teilhard zal de evolutie een hogere vorm van het bestaan met zich mee brengen. In werkelijkheid wordt ons een „*gouden tijdperk*" beloofd (195). Op de ten einde gaande aarde zal het kwaad nog slechts minimaal zijn. Ziekte en honger zullen door de wetenschap overwonnen zijn; geen van hun beiden zullen we meer in hun scherpste vorm te duchten hebben. Haat en onderlinge strijd zullen overwonnen zijn door het besef van de aarde en het menselijk besef; zij zullen weggesmolten zijn in de steeds warmere stralen van Omega. Een unanimiteit zal over de gehele massa van de noösfeer heersen, en de uiteindelijke convergentie zal in vrede bewerkstelligd worden (242). Smart en schuld, bloed en tranen zijn slechts nevenproducten, welke de noögenese op haar weg voortbrengt (264). Het einde van de wereld zal de omkering van het evenwicht met zich mee brengen: de eindelijk voltooide geest wordt van zijn materiële moeder-vorm (*matrix*) losgemaakt en zal voortaan met zijn gehele gewicht op God-Omega rusten (242).

Teilhard spreekt ook over Omega als een „transcendent middelpunt" (258) en meent, dat het niet voldoende is om enkel te betonen, dat Omega voortkomt *uit* de opstijging van de afzonderlijke bewustzijns, maar dat tegelijkertijd dient te worden benadrukt, dat Omega ook uitgetreden is *buiten* de genese (226).

IV

Uit deze grootse conceptie van Teilhard de Chardin, neergelegd in zijn hoofdwerk „Het verschijnsel mens", gaat ongetwijfeld een grote bekoring uit. Het is trouwens een uitnemend geschreven boek, met een voorbeeldige compositie. Geen wonder, dat de Duitse vertaling met de enthousiaste woorden werd aangekondigd: „Ein grandioses, atemberaubendes Wagnis, Jahrmillionen kühn und konsequent in den Griff zu bekommen" (Das evang. Düsseldorf). Een andere recensent schreef: „Ein Entwurf, der in seiner Kühnheit an Kopernikus und Galilei erinnert und so überzeugender wirkt, als der Autor versichert sich jeder Spekulation zu enthalten" (Bücherschiff). Ook de vermaarde Engelse historicus Arnold Toynbee was vol lof over het hoofdwerk van Teilhard: „His book (schreef Toynbee) is an act of spiritual liberation. His vision of unity meets a spiritual need of our time" (The Observer). De beroemde bioloog Julien Huxley had eveneens een grote bewondering voor de totaalconceptie van Teilhard en constateerde, dat hij vertrekkende vanuit geheel andere vooronderstellingen wezenlijk bij dezelfde resultaten is uitgekomen als Teilhard: „Il est, je pense, de quelque intérêt de mentionner que tous ces points avaient aussi été soulignés par moi de façon tout à fait indépendante ... c'est de quelque intérêt parce que cela montre comment deux penseurs, l'un en tant que paléontologiste partant des prémisses chrétiennes, l'autre versé dans la biologie générale partant de prémisses rationalistes, sont presque forcés de choisir les mêmes phénomènes comme étant significatifs et de tirer des faits les mêmes conclusions générales...".[1]

Sinds de publicatie van Teilhard's hoofdwerk (1955) is er een toenemende belangstelling voor zijn denkbeelden waar te nemen. Het teilhardianisme maakt in een zekere zin een *triomftocht* en weet het hart van vele Rooms Katholieken, Protestanten, maar ook van rand- en buitenkerkelijken te veroveren. Zonder overdrijving kan worden gezegd, dat er reeds een *Teilhard-cultus* bestaat, die zich verbazend snel aan het ontwikkelen is.[2] Waar ligt het geheim van Teilhard, dat hij mensen met de meest verschillende geloofsopvatting

[1] Claude Cuénot, op cit. p. 369–370.

[2] Sinds 1956 wordt door de Société Pierre Teilhard de Chardin sous la Présidence d'Honneur de Sa Majesté la Reine Elisabeth de Belgique een keurig verzorgde „*Revue Teilhard de Chardin*" uitgegeven met als doel: „La diffusion et l'illustration de la pensée teilhardienne". Reeds in het eerste nummer merkte de biograaf van Teilhard, Claude Cuénot op, dat door de verzameling van historische gecontroleerde documenten ook een eventuele Teilhard-mythe zal kunnen worden bestreden" (No. 1–2, 1956 p. 31).

en levensbeschouwing weet te veroveren en dat er velen zo enthousiast voor hem zijn?

Zijn geheim kan beslist niet alleen in zijn bewonderenswaardig scherp denkvermogen worden gezocht, ook niet enkel in zijn suggestieve kracht, waarmee Teilhard zijn zaak weet voor te dragen. De oorzaken moeten dieper liggen!

Trachten we de *motieven* bloot te leggen, die Teilhard's denkbeelden bij menigeen van de zojuist genoemde drie groepen zo onweerstaanbaar aantrekkelijk maken:

1. Vele *Rooms Katholieken* hebben het als een opluchting ervaren, dat Teilhard niet bij het natuur-genade-schema van het gekanoniseerde Thomisme, maar bij de Scotisch-Franciscaanse traditie aansluiting heeft gezocht en Christus reeds op de *Schepping* heeft betrokken. Ook Teilhards afwijzing van een wereldmijdende ascese en zijn positieve aanvaarding van het leven (Le Bonheur!) heeft bij menigeen enthousiaste bijval gekregen. Tenslotte hebben velen Teilhards verwerping van de traditionele formule: *philosophia (scientia) ancilla theologiae* en zijn streven naar een ontvoogding van cultuur en wetenschap als een geestelijke bevrijding ervaren.

2. Vele *Protestanten* hebben te midden van een subjectivistisch-piëtistisch-existentialistische *verenging* van de heilsboodschap de wereldwijde perspectieven van Teilhard uitbundig begroet, daar ze hier de heerlijke ruimte meenden gevonden te hebben, waar ze weer vrij en ongehinderd konden ademen. Ook het opbeurend optimisme van Teilhard werkte voor menigeen bevrijdend. Beslissend was echter enerzijds Teilhards liefde voor de aarde, de wetenschap en het leven, en anderzijds, dat bij Teilhard de zaak van Christus werkelijk als een triomfantelijke zaak wordt voorgesteld, omdat zelfs de grote *kosmische* ontwikkeling geen ander doel heeft dan Christus.[1]

3. Door vele *rand-* en *buitenkerkelijken* werden Teilhards denkbeelden gretig aangenomen, daar hier een totaalconceptie wordt geboden, waar optimisme en zelfvertrouwen hun *kosmisch-universele*

---

[1] cf Georges Crespy, hoogleraar aan de Protestantse Theologische Faculteit te Montpellier, heeft in zijn boek: *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, 1961 p. 225 de theologische betekenis van Teilhard's levenswerk als volgt samengevat: „Il nous paraît être dans le fait que Teilhard réalise et nous fait vivre une ouverture d'un certain style dans une „mentalité" menacée d'éclatement par la divergence des ordres de connaissance de l'homme d'aujourd'hui. Il nous aide à reprendre un projet d'unité de l'esprit que nous étions peut-être en train d'abandonner, vaincus et par la disparité des disciplines et par la technicité des recherches. Plus encore, il nous aide à reprendre ce projet comme un projet *théologique* appliqué à toute l'étendue du connu et du connaissable".

fundering hebben: De mens heeft geen reden om angst of minderwaardigheidsgevoel te hebben, hij mag zich immers zinvol opgenomen weten in het *centrum* van de reusachtige kosmisch-universele evolutie. In onze tijd is er een hunkerend verlangen naar geborgenheid en naar kosmische zekerheid en hieraan komt Teilhard ongetwijfeld in belangrijke mate tegemoet. Het feit, dat in Teilhards conceptie God (resp. Christus) een belangrijke plaats inneemt wordt ook door de van de kerk vervreemden niet als storend of aanstootgevend ervaren, daar over God en Christus bij Teilhard steeds gesproken wordt op grond en in het kader van de universele evolutie, dus *zonder* de „lastige" binding aan de heilsopenbaring van het Oude en het Nieuwe Testament.

V

Het is op zich zelf al een enorme *winst*, dat mede door de opruiming van bepaalde traditionele opvattingen Teilhard perspectieven heeft kunnen openen, die velen als een bevrijding aanvoelen en ervaren. Dit succes is echter uiteraard nog geen waarborg voor de *legitimiteit* van de wijze, waarop in Teilhards totaalconceptie God en wereld met elkaar in verbinding worden gebracht.

Zo werden vanuit officiële *Rooms Katholieke* zijde heftige aanvallen op Teilhard gedaan.[1] Wij hebben het reeds vermeld, dat men daar al het mogelijke gedaan heeft om hem te isoleren en hem alle mogelijkheid te ontnemen om zijn gedachten vrij uit te dragen. De encycliek „*Humani Generis*" (1950) van paus Pius XII, handelende „Over sommige valse meningen die de grondslagen der katholieken leer dreigen te ondermijnen" bevat passages, die ongetwijfeld tegen de opvattingen van Teilhard de Chardin zijn gericht.

---

[1] In het Teilhard-nummer van *Divinitas* (revue van de pauselijke universiteit van Lateranen) verschenen in de zomer van 1959 werd een heftige aanval tegen Teilhard gelanceerd: „Ce n'est pas le scientifique que nous critiquons en Teilhard, c'est le penseur pseudo-théologien" (p. 328). – „On s'était scandalisé de la thèse de Galilée, au nom de la foi, parce que la Terre n'aurait plus le centre spatial du monde surnaturel! Et voilà qu'au nom de la science on veut maintenant qu'en un sens elle redevienne dans l'axe du temps! Il y a pourtant les leçons de l'histoire qu'on n'a pas le droit d'oublier" (310). – „Teilhard est un grand esprit, mais en dogmatique c'est un esprit faux, – un grand esprit faux, – et c'est pourquoi il est dangereux" (329). – Men acht zijn conceptie verwerpelijk, mede omdat daar noch „la *création* de l'âme pensante" (334) noch „le péché originel" (323–324, 337–338) tot zijn recht komt. – Het Frans dagblad: „*Le Monde*" (1–7–1959) meende de diepere achtergronden van dit Teilhard-nummer van *Divinitas* te kunnen onthullen: „Le principal avantage de cette publication, entend-on dire quelquefois à Rome, sera vraisemblablement d'éviter une condamnation de père Teilhard par le Saint Office. Cette sacré congrégation saura gré aux auteurs de la revue d'avoir pris les devants et de rendre ainsi peut-être inutile une mise à l'index".

Naar het schijnt acht de paus het evolutionisme in de trant van Teilhard ten minste om twee redenen verwerpelijk:

1. De Rooms-Katholiek is verplicht te geloven, dat de zielen onmiddellijk door God geschapen worden, wat bij Teilhard niet wordt gegarandeerd. De importantie van dit vraagstuk blijkt dadelijk, als we bedenken, dat op deze wijze aan het R.K. dogma van de *onsterfelijkheid van de ziel* de grond zou worden ontnomen.

2. Teilhards visie wordt in strijd geacht met het R.K. dogma van de *erfzonde*, dat Adam als historisch persoon en zijn val als een historische daad veronderstelt. Ook al wil de paus de gedachte van de evolutie niet restloos afwijzen, toch acht hij het polygenisme onverenigbaar met de kerkleer: „Het is immers volstrekt niet in te zien, hoe dit gevoelen te rijmen is met hetgeen de bronnen der openbaring en de akten van het leergezag der Kerk ons voorhouden omtrent de erfzonde, die voortkomt uit de door één Adam werkelijk bedreven zonde, en die, door de voortplanting op allen overgegaan, ieder mens als hem eigen aankleeft".[1]

VI

Wat is de *theologische* waarde van deze tegenwerpingen tegen de door Teilhard ontworpen totaalconceptie? Zijn ook wij protestanten verplicht om voor dezelfde redenen de gedachtenwereld van Teilhard te moeten afwijzen?

Merkwaardig genoeg blijken deze bezwaren vanuit bijbels gezichtspunt beoordeeld volslagen ongegrond te zijn:

1. Het Rooms Katholieke dogma van de *onsterfelijkheid van de ziel* (berustende op de gedachte, dat de zielen onmiddellijk door God zouden geschapen zijn) betekent enkel de kanonisering van een grieks-heidense, maar beslist niet van een bijbelse opvatting. Volgens de Heilige Schrift is de ganse mens, zowel ziel als lichaam een schepping Gods, dus sterfelijk. Onsterfelijkheid komt enkel en alleen aan God toe (I Tim. 6:16). De grond en de mogelijkheid van het *nieuwe* leven ligt buiten ons, in de opgestane Christus. Daarom is de Christen zowel in zijn leven als in zijn sterven op de genade Gods

---

[1] Vertaling van F.A.J. van Nimwegen, in: „*Ecclesia Docens*" (1951). De oorspronkelijke tekst luidt: „cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato commissio ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium" (pp. 39). – Deze uitspraak van de paus is uiteraard ook tegen geleerden als A.M. Dubarle, o.p., gericht, door wie in zijn „*Les Sages d'Israël*" (Les Editions du Cerf, 1946) de vraag: „... l'humanité descend-elle tout entière d'un couple unique?" (p. 19) ontkennend werd beantwoord.

aangewezen, welke in Jezus Christus is. Onsterfelijkheidsgeloof is een typisch *filosofisch* geloof, daar dit ten slotte een geloof is in een bepaalde kwaliteit van de mens zelf. Daarom sluiten onsterfelijkheidsgedachte en opstandingsgeloof elkaar wederzijds uit. In de Bijbel is er geen plaats voor een onsterfelijkheidsgeloof; het zou de opstanding van Christus niet slechts overbodig, maar zelfs zinloos maken. Dat de onsterfelijkheidsgedachte zich zo hardnekkig ook binnen de kerk kan doorzetten vindt zijn verklaring hierin, dat het een geloof van de mens in zich zèlve is.

2. Het Rooms Katholieke dogma van de *erfzonde* is evenmin een bijbelse leer. Het berust immers op een *historiserend-causaal* misverstand van Genesis 3. Evenals het scheppingsverhaal, dient echter ook het verhaal van de val vanuit het midden der heilsopenbaring, verbondsmatig-kerygmatisch, te worden uitgelegd: Toont de schepping het kader en de universele draagwijde van Gods heilsbedoeling en van zijn verbondshandelen aan Israël en in Jezus Christus, zo wordt door Genesis 3 de universele draagwijdte van de *verbondsbreuk* tot uitdrukking gebracht: Op Gods genade heeft de mens *steeds* met een zondige opstand geantwoord; rééds „Adam" was een zondaar!

VII

Uit een en ander mag blijken, dat de officiële bezwaren tegen Teilhards conceptie ingebracht, door ons niet als zodanig kunnen worden aangevoeld of erkend.[1] Dit betekent uiteraard nog niet,

[1] Er zijn echter ook talrijke vooruitstrevende Rooms Katholieke geleerden, die het kerkelijk dogma van onsterfelijkheid resp. erfzonde niet zo nauw nemen ofwel door bepaalde interpretaties kerkelijke uitspraken menen te kunnen relativeren. Zo schrijft B. Delfgaauw inzake het dogma van de *onsterfelijkheid van de ziel* het volgende: „Van der Leeuw heeft er reeds in zijn „Onsterfelijkheid of Opstanding" op gewezen, dat de gedachte van een onsterfelijke ziel Grieks van oorsprong is, en niet Bijbels. Het ziet er naar uit, dat filosofie en theologie hun verzet tegen het volledig opnemen van de mens binnen de evolutie van het leven los gaan laten" (Elseviers Weekblad, 13–5–1961). – Claude Tresmontant heeft twee korte bijdragen geleverd tot het boek van Roger Geraudy, *Perspectives de l'Homme* (Presses Universitaires de France, 1960), waarvan de tweede: „*Le fait de l'évolution et le 'péché originel'* " (p. 218–223) ons in het bijzonder interesseert. Tresmontant zegt het volgende: „A propos du 'péché originel' et de l'Evolution, des difficultés sont apparues, analogues à celles qui ont paru opposer création et évolution, analogues à celles qui ont rendu célèbre l'affaire Galilée" (219). „Il reste à examiner comment nous pouvons comprendre aujourd'hui l'idee de 'péché originel', à la lumière de ces découvertes scientifiques et des progrès de l'herméneutique biblique, sans rien évacuer de la pensée de l'Eglise..., Ainsi sera répondu à la question posée par l'encyclique *Humani Generis:* 'Nous ne voyons pas comment concilier...' " (223). – Achiel Roets licht in zijn boek „*In het begin*". *Genesis 1–11* (Uitgave „De Rots", 1961) de huidige positie van de Rooms-Katholieke Kerk als volgt toe: „Het valt op, dat '*Humani Generis*' niet alle deuren voor het polygenisme afsluit. Dat blijkt uit de zorgvuldig gekozen formulering. Terwijl sommigen de Paus wilden doen schrijven, dat 'het duidelijk is, dat het polygenisme helemaal niet kan verzoend worden met de erfzondeleer', schreef hij

dat Teilhard's denkbeelden zonder meer te aanvaarden zouden zijn. Tegen zijn totaalconceptie kunnen wel degelijk *bedenkingen* worden aangevoerd, om maar slechts enkele te noemen:

1. Bij Teilhard komt niet tot zijn recht, dat Christus reeds vóór alle dingen geweest is. Is Omega immers niet een *vrucht* van de kosmisch-universele ontwikkeling, die pas aan het *eind* van de evolutie ontstaat?

2. Evolutie betekent bij Teilhard een *voortdurend* toenemen van de geest in de materie en in de wereld, waarbij deze *immanentie* van de geest voor hem de enige vorm van Gods tegenwoordigheid in deze wereld schijnt te zijn. Moet hiernaast echter de aanwezigheid Gods in de bijbelse heilsgeschiedenis niet als een overbodig extra, of zelfs als volkomen zinloos voorkomen?

3. In aansluiting bij de apologetische traditie wordt in de conceptie van Teilhard de plaats en functie van het *Oude Testament* door het kosmisch-natuurfilosofisch probleem ingenomen. Ligt het echter niet voor de hand, dat Christus dan niet meer als de vervulling van de oudtestamentische verbondsgeschiedenis, maar als de *ideale oplossing* van de gestelde filosofische vraagstukken wordt opgevat?

4. Het bijbels verbondsgebeuren tussen JHWH en Israël, Christus en zijn kerk, heeft op deze wijze geen enkele *constitutieve* betekenis, daar het beeld van de universele „heilsgeschiedenis" uitsluitend door het evolutionistisch grondpatroon wordt bepaald. Staat echter de gelijkstelling van de Vleeswording met de Christogenese van Omega (= voortdurend toenemen van de geest in de wereld) niet in onverzoenlijke tegenstelling met de Dienstknechtgestalte, die Jezus van Nazareth heeft aangenomen?

5. De Vleeswording schijnt bij Teilhard een *kosmisch-biologische* noodzakelijkheid te zijn. Kan hier echter nog van een souverein

---

feitelijk, dat 'het helemaal niet duidelijk is, hoe het polygenisme met de erfzondeleer kan verzoend worden'. Dat maakt een enorm verschil. Want onmiddellijk hebben sommige theologen de bedenking gemaakt: het is dus niet onmogelijk, dat het vroeg of laat toch duidelijk wordt... dan zou de Kerk wellicht niet meer zo weigerig staan tegenover het polygenisme" (p. 70v.). Achiel Roets acht het echter raadzaam om zich voorlopig nog aan een *historiserende* uitlegging van Genesis 3 te houden; zoals het ook duidelijk wordt uitgesproken aan het eind van zijn beschouwingen: „Toch blijft het waar, dat de voor de hand liggende verklaring van deze Genesisteksten alle mensen doet afstammen van de eerste zondaar Adam. En dan zou het monogenisme tot de openbaring behoren. Ook hier is minstens „veilig" het monogenisme te verdedigen. Maar dat mag ons toch niet de ogen sluiten voor de tegenargumenten..." (78). – Is dit een bevredigende oplossing?

heilsbesluit der genade enerzijds, en van vergeving en verzoening anderzijds worden gesproken?

6. De evolutionistische kanalisatie van de genade, dreigt ook de zonde *naturalistisch* te miskennen. Zou Teilhard de zonde in de bijbelse zin als een daad der ongehoorzaamheid kunnen beschrijven? Is zonde bij hem niet een afvalproduct, een noodzakelijk-existentieel gevolg van de universele evolutie?

7. De kosmisch-universele draagwijde van het verbondshandelen Gods wordt door Teilhard door de kosmisch universele draagwijdte van het *leven* vervangen. Betekent dit niet enerzijds, dat Jezus Christus wordt verstaan als de *kosmische voltooiing van een hylozoïstisch beginsel* en anderzijds, dat ook de bijbelse *Uitverkiezing* en het *bijzondere* ingrijpen Gods in de (heils)geschiedenis hun plaats moeten ruimen voor een biologisch naturalisme?

8. Volgens de bijbelse eschatologie daalt „het nieuw Jeruzalem" (Openb. 21) uit de hemel neer en is niet een gevolg, zoals bij Teilhard, van een *kosmos-immanente* evolutie. Is bij Teilhard de Paroesie iets anders dan de laatste fase van de kosmische ontwikkeling, waar uiteindelijk de kosmos Christus voortbrengt?

9. Kosmische evolutie en Christogenese vallen bij Teilhard *volledig* samen. Hier ligt ongetwijfeld de kracht en de beslissende aantrekkelijkheid van zijn conceptie. Is de keerzijde echter niet, dat het *onderscheid* tussen Christus en wereld, tussen geloof en wetenschap, geheel wordt uitgewist en de ware geloofshouding enkel en rechtstreeks uit de levens- en wereldaanvaarding wordt afgeleid? Het Rijk van Christus staat weliswaar in het midden van de wereld, maar is niet *uit* deze wereld!

10. In het evolutionistisch monisme van Teilhard is alles redelijk, ook God = Omega = Christus. Is er hier ergens nog een plaats open voor de prediking van de *dwaasheid* van het Kruis en van de beslissing van het geloof tégen de wereld in? Is Teilhards totaalconceptie op de keper beschouwd iets anders dan een *rationalisme*, waarin het evolutionisme een theologisch beginsel is geworden, dat de pretentie voert om *alles* te kunnen verklaren?

VIII

Tegen al deze bedenkingen zou kunnen worden ingebracht, dat het slechts *schijnbaar* zo is, dat Teilhard bij de materie vertrekt en vandaaruit zijn wereldbeschouwing concipieert. In werkelijkheid zou Teilhard steeds bij Christus inzetten en zijn totaalconceptie

zou vanuit het Christusgeloof ontworpen zijn. In verband met een en ander zou men ook naar Anselmus van Canterbury kunnen verwijzen.[1]

Wat betreft „Het verschijnsel mens", maar ook voor „Le groupe zoologique humain", geldt zonder enige twijfel, dat Teilhard daar nadrukkelijk „fenomenologisch" te werk gaat en steeds bij de *natuurlijke ervaring* inzet, ook al spelen uiteraard speculatieve overwegingen van begin af aan krachtig mee. Ergens zegt Teilhard, dat het zijn ideaal was: „atteindre le Ciel *à travers* le développement de la Terre (en prolongement du progrès de la Terre)".[2] De uitgever van Teilhard's geschriften N. M. Wildiers meent zelfs Teilhards originaliteit en verdienste te mogen zien in het feit, „qu'il est parti du monde des sciences pour résoudre un problème réligieux et théologique".[3]

Nu is er echter een aantal geschriften, waarin Teilhard juist *andersom* te werk gaat en daadwerkelijk *van Christus uit* naar verbindingen zoekt met de materie en met de wereld. Uiteraard interesseert het ons zeer, hoe in dat geval de verhoudingsbepaling tussen God (Christus) en de wereld uitvalt. In dit verband komen vooral twee boeken van Teilhard in aanmerking: „Le Milieu Divin" (1957, geschreven: 1927–28) en „Hymne de l'Univers" (1961, geschreven: 1916–55).

Het blijkt, dat een *rechtstreekse* verbinding tussen Christus en de materie (wereld) door de gedachte van een kosmisch-universele *uitbreiding* van de Vleeswording wordt gerealiseerd. Karakteristiek zijn de woorden van Teilhard uit het laatstgenoemd boek: „Pour moi, dominé par une vocation qui tient aux dernières fibres de ma nature, je ne veux, ni je ne puis dire autre chose que les innombrables prolongements de votre Être incarné à travers la matière; je ne saurai jamais prêcher que le mystère de votre Chair, ô Ame qui transparaissez dans tout ce qui nous entoure" (p. 36). Teilhard spreekt van een „expansion mysterieuse de l'hostie... à une seul grand Hostie" (50). Op deze wijze kan Teilhard zeggen dat „l'évolution est sainte" (144) en de uitspraak doen: „... je touche Dieu dans la Matière" (26).

Enkel op deze wijze kan Teilhard in zijn „Le Milieu Divin" over „la sainte matière" de verheven woorden uitspreken (p. 121):

---

[1] cf. K. Barth, Fides *Querens Intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Kaiser, 1931.
[2] *Réflexions sur le Bonheur*, 1960 p. 25.
[3] N. M. Wildiers, *Teilhard de Chardin*, 1960 p. 15.

„Matière fascinante et forte, Matière qui caresses et qui virilises, Matière qui enrichis et qui détruis – confiant aux influences célestes qui ont embaumé et purifié tes eaux, – je m'abandonne à tes nappes puissantes. *La vertu du Christ a passé en toi.* Par tes attraits entraîne-moi, par ta sève, nourris-moi. Par ta résistance, durcis-moi. Par tes arrachements, libère-moi. Par tout toi-même, enfin, divinise-moi" (pp.128).

Enkel op grond van de gedachte van de *kosmisch-universele uitbreiding* van de Vleeswording kan tenslotte Teilhard zijn „Hymne à la Matière" aanheffen: „Bénie sois-tu, âpre... dangereuse ... puissante ... universelle ... impénétrable ... mortelle Matière ... toi qui résistes et toi qui plies, – toi qui bouleverses et toi qui construis, – toi qui enchaînes et toi qui libères, ... Matière je te bénis...". En verder: „Tu règnes Matière, dans les hauteurs sereines où s'imaginent t'éviter les Saints... Enlève-moi là-haut, Matière là où il sera possible enfin, d'embrasser chastement l'Univers!" (Hymne de l'Univers, 1961 p. 71–75).

Uiteraard mag niet worden betwijfeld, dat Teilhard hier steeds *Christus* in de materie wilde bezingen, maar het is zeer de vraag of hij in de practische verwezenlijking verder is gekomen, dan een soort *pantheïsme* en een bepaalde *demonisering* van de materie. Hoe het ook zij, *formeel* gesproken is er een frappante affiniteit tussen zijn „Hyme à la Matière" en een gedicht als „Les Lithanies de Satan" van Charles Baudelaire. Men behoeft enkel „Satan" met „Matière" te vervangen om dan de vraag zelf te kunnen beantwoorden, of bij Baudelaire (bij een volslagen andere geestesgesteldheid!) niet wezenlijke *teilhardiaanse* structuren en intenties zichtbaar worden. Wij halen hier enkel het slot (Prière) van Baudelaire's gedicht aan:

> „Gloire et louange à toi, Satan, dans les hauteurs
> Du Ciel, où te règnas, et dans les profondeurs
> De l'Enfer, ou, vaincu, tu rêves en silence!
> Fais que mon âme un jour, sous l'arbre de Science,
> Près de toi se repose, à l'heure où sur ton front
> Comme un Temple nouveau ses rameaux s'épandront!".[1]

IX

Het dient dus te worden onderstreept, dat er in Teilhard's levens-

[1] Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal.* Texte de la seconde édition suivi des pièces supprimées en 1857 et des additions de 1868. Edition critique établie pas Jacques Crèpet et Georges Blin. Librarie José Corti, 1950 p. 150–152.

werk *twee* lijnen zijn te onderscheiden: de eerste loopt vanuit de materie via de kosmische evolutie naar Christus, en de tweede juist andersom, die zet expressis verbis bij Christus in, en komt door de gedachte van de kosmisch-universele *uitbreiding* van het Christus-gebeuren bij „la sainte matière" uit.

Bijbels beoordeeld is nu deze *tweede* lijn beslist niet beter dan de eerste, waar vanuit de materie wordt getracht om tot God te geraken. Alles schijnt er op te wijzen, dat achter beide opvattingen van Teilhard *typisch* Rooms-Katholieke gedachten staan, maar steeds zo, dat ze tot hun *uiterste* konsequenties worden gebracht:

1. In Teilhards eerste lijn is het de Rooms-Katholieke *natuurlijke theologie*, die hem heeft doen geloven, dat het mogelijk is om langs een uitgesproken immanente denkweg vanuit het geschapene tot God te geraken. Terwijl de officiële kerkleer (Vaticanum, 1870) hier „enkel" tot het bestaan en het bewijs van de Scheppergod meent te kunnen komen, wordt de lijn door Teilhard doorgetrokken tot *Christus*. In wezen gaat het ook bij Teilhard om dezelfde apologetische houding, waarbij weer het oudtestamentisch verbondsgebeuren het kind van de rekening wordt.[1]

2. In Teilhards tweede lijn wordt een oorspronkelijk Rooms-Katholiek *ontologisch-sacramentalisme* door middel van Teilhards subjectivistisch spiritualisme tot zijn uiterste konsequenties gebracht. Zo worden hier in Teilhards pantheïstisch-incarnationalisme objectivistisch sacramentalisme en niet te kontroleren mystiek tot een hoogst bedenkelijke eenheid verenigd.

X

Olivier A. Rabut o.p. merkt in zijn „Dialogue avec Teilhard de Chardin" (1958) op: „si quelqu'un condamne Teilhard qu'il fasse mieux..." (p. 207).[2]

Het is niet nodig te zeggen, dat we roeping noch behoefte hebben om Teilhard te veroordelen (zijn theologische betekenis komt straks aan de orde), maar anderzijds kan o.i. het ook niet gaan om Teilhards programma over te nemen, en het er beter af te brengen dan hijzelf blijkbaar daartoe in staat was. De beslissende *grens* van Teilhards denken ligt naar onze overtuiging juist hierin, dat hij te hoog

---

[1] cf. A. Szekeres, *De natuurlijke theologie*, in: „Veritatem in Caritate" III–IV, 1961.

[2] cf. Georges Crespy op. cit. p. 225: „Peut-on reprocher à Teilhard de n'avoir pas réussi à faire tenir ensemble ces certitudes contradictoires? Autant lui reprocher de n'avoir pas résolu le problème de la quadrature du cercle. Teilhard ne pouvait pas y réussir, parce que personne ne peut finalement y réussir".

gegrepen heeft en de *theologische* problemen, die een dergelijke onderneming als de zijne nu eenmaal stelt, niet heeft kunnen onderkennen. Het is wellicht het gevolg van een verbazingwekkend tekort aan theologische exegetische scholing en bijbels inzicht,[1] dat hij het door hem gestelde vraagstuk in zijn *ware* dimensies en de daarmee gegeven *theologische* problematiek in het geheel niet heeft kunnen peilen. Wat Teilhard geboden heeft is niet wat hij beloofde „een wetenschappelijke beschrijving van het heelal", maar een metafysica, een soort *filosofische* theologie.[2]

Claude Tresmontant zegt in zijn „Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin" (1956), dat de metafysica in de conceptie van Teilhard slechts een *appendix* is (p. 110) en uitsluitend een *secundaire* plaats zou innemen (129). Hiertegenover zijn we van mening, dat *heel* het kader van Teilhards visie, beginnende met de „levende materie" tot en met „Omega" een *metafysica* is. Weliswaar worden in het levenswerk van hem uiterst belangrijke wetenschappelijke gegevens gepresenteerd, maar steeds geplaatst in een verband, dat de grenzen van de legitieme wetenschapsbeoefening ruimschoots te buiten gaat.

Paul-Bernard Grenet is o.i. dichter bij de waarheid. In zijn „Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui" (1960) zegt hij, dat de conceptie van Teilhard een *filosofie* is, die echter haar naam niet durft te zeggen, om de eenvoudige reden, dat ze zelf het niet dóór heeft, dat ze een filosofie is! (p. 72). Grenet acht de filosofische techniek van Teilhard ontoereikend (171).

Merkwaardig genoeg bekent Teilhard het zelf in zijn „Het verschijnsel mens", dat heel zijn boek op het *„metafysische fundament van het primaat van de geest*" (p. 260) is opgebouwd. Hij zelf stelt er prijs op om te verklaren, dat twee (uiteraard metafysische!) beslissingen de grondslag van zijn conceptie vormen, welke gezamenlijk al zijn beschouwingen steunen en beheersen: „De eerste keuze is het primaat, dat aan het psychische en het denken is toegekend in het weefsel van het heelal. De tweede is de „biologische" waarde welke aan de sociale feitelijkheid, welke ons omringt, wordt gegeven". (17) Op de keper beschouwd is Teilhards totaalconceptie gedragen door een *geloofsbelijdenis*. Aan de laatste pagina van zijn *Journal* schreef

---

[1] cf. Claude Cuénot, op. cit. p. 25: „Il est possible que la formation biblique et exégétique de Pierre Teilhard ait été insuffisante... Le Père n'eut jamais un tempérament d'exégète, et son esprit ne s'orienta point spécialement vers les études bibliques".

[2] Over deze problematiek uitvoeriger: A. Szekeres, *De structuur van de filosofische theologie*. Boekencentrum 1961.

Teilhard, dat de twee artikelen van zijn *Credo* waren: „L'Univers est centré évolutivement en Haut et en Avant... Le Christ en est le Centre".[1] Het correspondeert dan ook volkomen met zijn eigen *samenvatting* van zijn geloof:

> „Je crois que l'Univers est une évolution.
> Je crois que l'évolution va vers l'Esprit.
> Je crois que l'Esprit s'achève en Dieu personnel.
> Je crois que le Personnel suprême est le Christ Universel".[2]

XI

Teilhards levenswerk had tot doel om door een *nieuwe* verhoudingsbepaling tussen *God* en de *Wereld* het Christendom weer slagvaardig en aantrekkelijk te maken. Hij deed een grootse *apologetische* poging om de inhoud van het christelijk geloof in de moderne vormen van een universele evolutie te gieten om zo de van de kerk vervreemde mens voor het geloof terug te winnen. Teilhards bedoeling was om hier perspectieven te openen, die zelfs de stoutste verwachtingen van het marxistisch-leninisme zouden overtreffen.

Zijn poging kan onmogelijk als geslaagd worden beschouwd. Teilhard kwam immers niet verder dan een *onkritische* uitbreiding van een biologisch evolutionisme over *alle* terreinen van het leven. Zulks kon enkel geschieden bij een volkomen miskenning van de specifieke structuursamenhangen van de verschillende levensgebieden.[3] Weliswaar houdt het theologisch denken ook voortdurend rekening met de resultaten van het natuurwetenschappelijk onderzoek, het is echter *niet* afhankelijk van dergelijke resultaten. Uit het feit, dat het evolutie-beginsel in het bereik der natuurwetenschappen zijn deugdelijkheid overtuigend bewezen heeft, volgt geenszins, dat het tot een *theologisch* principe kan en mag worden gemaakt. Teilhard's totaalconceptieis in wezen een *theologia ancilla philosophiae*

---

[1] *L'Avenir de l'Homme*, 1959 p. 404–405.

[2] Uit een onuitgegeven opstel van Teilhard uit 1934, dat de titel draagt: „*Comment je crois?*".

[3] Olivier A. Rabut, o.p., op. cit. p. 205: „La confusion méthodologique est sans doute le plus grand reproche qu'on puisse faire à sa pensée". Hiertegenover staat de o.i. onhoudbare stelling van Claude Tresmontant, op. cit. p. 10: „...les exigences épistémologiques de chaque plan, de chaque ordre de recherche, sont rigoreusement satisfaites".
cf. Georges Crespy, op. cit. p. 224: „Tout l'équivoque de la pensée de Teilhard résulte, à notre sens, d'une confusion des plans. En fait, Teilhard veut faire dire à l'évolution ce que seule la foi peut dire".

(scientiae) dat theologisch niet minder illegitiem is, dan het Middeleeuwse *philosophia (scientia) ancilla theologiae.*[1]

Het valt enkel maar te betreuren, dat Teilhard door kerkelijke maatregelen systematisch verhinderd was om zijn gedachten in vrijheid uit te dragen en in de vrije wetenschappelijke discussie te geven. Hierdoor is zowel aan hem persoonlijk, als aan de wetenschap een enorme schade berokkend. Door een intens contact met filosofen en theologen van formaat had Teilhard zijn denkbeelden *kritisch* kunnen toetsen en herzien. Deze kans werd hem echter ontnomen. Teilhard leefde meer dan 20 jaar in het bittere *isolement* van een banneling, die enkel maar contact had met min of meer agnostische wetenschapsmensen. Dit laatste verklaart goed zijn vurige *apologetische* ijver en zijn streven naar moderne vormgevingen. Theologisch spiritueel was Teilhard echter in heel zijn leven eigenlijk op zich zelf teruggeworpen, die alles alleen moest uitdenken en uitwerken.[2] Om deze redenen zijn al zijn geschriften een reeks van *monologen*: een alleenspraak van de eenzame, uitgeschakelde denker, Teilhard. Het is werkelijk een wonder, dat zijn boeken toch zo uitdrukkelijk van een levensblijdschap en van een opbeurend optimisme getuigen.

XII

Tenslotte rest ons nog de taak om Teilhards *betekenis* voor de huidige theologische arbeid te schetsen. Deze ligt beslist niet enkel in het zuiver natuurwetenschappelijk gedeelte van zijn werk.

De *theologische* betekenis van Teilhards levenswerk ligt o.i. juist in zijn *totaalconceptie*, waarmee hij velen kon aanspreken en het hart van menigeen kon veroveren. Uiteraard kan echter hier geen sprake zijn van het overnemen van Teilhards denkbeelden zonder meer. Maar er is een nieuwe doordenking van de boodschap van de

---

[1] Het boek van Georges Crespy over Teilhard biedt talrijke scherpzinnige opmerkingen, maar mist op het beslissende ogenblik de theologische diepgang. Crespy meent, dat „les 'difficultés' théologiques de la pensée de Teilhard pèsent assez peu" en acht het mogelijk om door een correctie op Teilhard's verlossingsleer resp. door de invoering van de verbondsgedachte, de gebreken van Teilhard's conceptie te kunnen verhelpen (op. cit. p. 226). Crespy schijnt het niet te beseffen, dat het kosmisch-evolutionistische grondpatroon van Teilhard *theologisch* volslagen onbruikbaar is, omdat naar schriftuurlijk inzicht het kosmisch-universele een *consequentie* van Gods verbondsbedoeling en verbondshandelen is. Men staat hier dus voor een keuze: filosofische òf schriftuurlijke theologie!

[2] cf. Josef Vital Kopp, *Teilhard de Chardin*, 1961 p. 30: „Niettemin strekt het zijn oversten tot eer, dat zij hun lastige ondergeschikte als ballingsoord steeds plaatsen aanwezen, waar hij zijn wetenschappelijke arbeid zo ongestoord mogelijk kon ontplooien".

Heilige Schrift noodzakelijk, waar zijn legitieme intenties theologisch worden opgevangen en uitgewerkt. Wij zijn er stellig van overtuigd, dat door de *wereldwijde* perspectieven die Teilhard opent en door *inspirerende* werking, die van zijn visie uitgaat, de huidige theologische bezinning vruchtbare impulsen kan ontvangen. Het zal dan vooral om het volgende moeten gaan:

1. Duidelijker dan tot nu toe het geval is geweest dient de *kosmische Christus* in de theologische bezinning en vormgeving te worden uitgedragen. In de plaats van het kosmisch evolutionisme van Teilhard zal echter een *kerygmatisch-verbondsmatige* fundering dienen te worden gegeven, waardoor de kosmisch-universele perspectieven van het Christusgebeuren (cf. Col. 1:15vv.) tot uitdrukking worden gebracht.

2. Intenser dan tot nu toe, dient te worden nagedacht over de wijze, waarop Christus Schepping en Voleinding met elkaar *verbindt*.[1]

3. Een duidelijke *afwijzing* van de subjectivistisch-pietistische, maar ook van de existentialistische reductie en verenging van de Christusboodschap (Rudolf Bultmann!). Wat God aan Israël en in Jezus Christus deed is niet enkel de aangelegenheid van de vrome ziel, ook niet enkel die van de geloofsbeslissing van de christelijke existentie, maar heeft een *kosmisch-universele draagwijdte* en gaat werkelijk de *ganse* wereld aan.

4. Geen wereldvreemde theologische bedrijvigheid, maar een volkomen openstaan voor het leven, voor de wereld en voor de wetenschap. Uiteraard mag het niet (zoals bij Teilhard) tot een *verkeerd* solidarisme leiden,[2] waarbij een natuurwetenschappelijk principe tot een *theologisch* beginsel wordt gemaakt en het verschil tussen Evangelie en wereld, geloof en wetenschap in het geheel wordt uitgewist.

5. Een radicaal en definitief afstand doen van de traditionele, *quasi-historiserende* uitlegging van de eerste hoofdstukken van Genesis. Weliswaar mag als een verheugend feit worden geconstateerd, dat het scheppingsverhaal meestal niet meer als een primitieve vorm van wereldverklaring, maar kerygmatisch als een *prediking* wordt

---

[1] cf. H. Berkhof, *Schepping en voleinding*, in: *Woord en Wereld*. Opgedragen aan Prof. Dr. K. H. Miskotte naar aanleiding van zijn aftreden als kerkelijk hoogleraar te Leiden op 14–12–1959. N.V. De Arbeiderspers, 1961 p. 234.

[2] cf. A. Szekeres, *Karl Barth en de godsdienstfilosofie*, in: „Kerk en Theologie", 12e Jrg., No. 2 – 1961. – *Voor een eerherstel van de godsdienstwijsbegeerte*, in: „Theologia Reformata", 4e Jrg., No. 2 – 1961.

opgevat, maar toch blijven velen – inkonsequent genoeg! – aan de gedachte van de *erf*-zonde vasthouden, waardoor enkel maar kunstmatige moeilijkheden worden geschapen resp. onhoudbare probleemstellingen kunstmatig in het leven worden gehouden. Een nieuwe, kerygmatisch-verbondsmatige doordenking is hier dringend nodig.

6. In een theologische bezinning over geschiedenis en toekomst mag er geen plaats zijn voor een principieel *pessimisme*. Een dergelijke houding komt juist in onze tijd van de kosmische onzekerheid herhaaldelijk voor. Theologisch wordt het meestal gelegitimeerd met een historiserende uitlegging van Genesis 3. – Er dient in de toekomst extra te worden onderstreept, dat krachtens het Christusgebeuren de gelovige zich geborgen mag weten, daar Jezus Christus de werkelijke *Heer* van de kosmisch-universele geschiedenis is. Hem is immers alle macht gegeven! (cf. Mt. 28 : 19v).

In al deze punten (en men zou ook nog andere kunnen noemen) kan Teilhard inspirerend werken en het is een voorrecht, dat onze theologische generatie hiervan mag profiteren. Het zou enkel een bewijs van geestelijke *steriliteit* zijn om Teilhards totaalconceptie alleen maar af te wijzen, zonder tot een positieve waardering van zijn levenswerk te komen en niet naar de boodschap te luisteren, die Teilhard ongetwijfeld te brengen heeft.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

FRIEDRICH HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961. D.M. 45,—, Subskript. pr. D.M. 39,—.

In een korte bespreking van een zeer belangrijk boek als dit, dat als nr. één verschenen is in de serie: Die Religionen der Menschheit, die in totaal 36 delen zal omvatten, waaronder zeven gewijd aan het christendom, is het goed de lezer enige indruk te geven van de opzet en inhoud. Na een inleiding over het begrip en de wetenschappelijke bestudering van de godsdienst en over de fenomenologische methode zijn van de ruim 600 niet minder dan 432 grote bladzijden gewijd aan de verschijnselenwereld van de godsdienst. Onder het hoofd: het heilige voorwerp worden een zestiental categorieën besproken, waarna de heilige plaats en tijd, het heilige getal, de heilige handeling (in zes onderafdelingen verdeeld), het heilige woord, de heilige schrift, de heilige mens en de heilige gemeenschap, alle ook weer systematisch onderverdeeld, aan de orde komen, zodat het aantal behandelde verschijnselen meer dan honderd bedraagt. Hierna bespreekt de schr. de voorstellingswereld van de godsdienst in 85 pag., verdeeld in God, schepping, openbaring, verlossing en voleinding. De godsdienstige ervaring krijgt hierna een behandeling in 18 pag., terwijl het werk wordt afgesloten met een korte, maar uiterst waardevolle bespreking van de werkelijkheid en het wezen van de godsdienst. Hierna volgt nog een zakenregister van meer dan 30 pag. met drie kolommen en een beknopt personenregister, waarbij de in de meer dan 2400 noten vermelde auteurs niet zijn opgenomen. Dit laatste werk van prof. Heiler draagt dus een niet minder grondig en encyclopaedisch karakter dan zijn eersteling van meer dan veertig jaar her: das Gebet, en getuigt van een onvermoeide werkkracht, die ook recente werken op dit gebied niet onvermeld heeft gelaten.

Bij de opzet van dit werk is de methode der concentrische cirkels gevolgd; de godsdienst van de mensheid is als een geheel opgevat en ieder verschijnsel in zijn meest primitieve en meest vergeestelijkte vormen beschouwd en beschreven. Daarna dringt schr. door tot de hier binnen gelegen cirkels der geestelijke voorstellingen en der godsdienstige ervaringen, waarbij tenslotte de goddelijke werkelijkheid zelf het centrum vormt, waarheen alles verwijst. Hierbij bestaat er een bepaalde correlatie van de sectoren dezer cirkels en een analogia entis, in aansluiting bij Friedrich von Hügel's The mystical Element, zoals in het zeer beknopte hoofdstuk over de fenomenologische methode uiteengezet wordt.

Hoewel op deze wijze inderdaad een fraai gesloten geheel wordt bereikt, kan men het toch betreuren dat Heiler zich zo beperkt heeft t.a.v. de theorie der fenomenologische methode, in tegenstelling tot b.v. Van der Leeuw, die in de Epilegomena van zijn grote Phänomenologie deze

uitvoerig aan de orde stelde. Men mag en kan na 25 jaar allerlei bezwaren daartegen hebben, dit neemt niet weg dat dit een zeer baanbrekend stuk werk was. Maar men kan nu zeker niet zeggen dat de theoretische basis geen probleem meer is, integendeel, zij is dit in nog veel sterkere mate dan toen Van der Leeuw schreef, gezien de verdere ontwikkeling van de wijsgerige fenomenologie en vele andere beschouwingswijzen, die alle de geestesstructuur van de mens in zijn relatie tot de wereld raken. Bij een dergelijk werk kan men m.i. het feit dat de mens een historisch en dus veranderlijk wezen is in heel zijn denken en doen, niet negeren, al blijft tegelijk de mens ook altijd en overal mens. Dat dit zo weinig verdisconteerd is in dit werk, treft te meer daar de schrijver van „das Gebet" op dit fenomeen zulk een bijzonder verhelderend licht kon werpen dank zij de onderscheiding van het mystieke en het profetische type, die hier praktisch geen rol speelt. Dit heeft, om ons tot een enkel voorbeeld te beperken, tot gevolg dat hij b.v. aan het causale denken een bijzonder grote waarde hecht bij het verstaan van het geloof, met name dat aan de Hoogste Wezens. Het komt mij echter voor dat deze opvatting te scholastisch is, te zeer teruggaat op Wilhelm Schmidt en veel te weinig rekening houdt met andere geleerden, die wel met name worden genoemd als b.v. Preusz en Pettazzoni. Niet het causale denken, maar wat Schleiermacher „die Anschauung des Universums" noemde, ligt hieraan m.i. ten grondslag; het is de godsdienstig beleefde concrete waarneming van het beeld der totale werkelijkheid die hier fundamenteel is, maar als zodanig wezenlijk verschilt van het indirecte, causale, abstraherende en transcenderende denken, dat nooit met beelden maar met begrippen werkt. Het gaat hier om historisch bepaalde denk- en belevingswijzen en geestelijke structuren, die tot geheel anders geaarde godsdienstige voorstellingswerelden en ervaringen leiden, zodat men deze allereerst moet onderscheiden om op de hierin voorkomende verschijnselen het juiste licht te kunnen werpen. Want het maakt een wezenlijk verschil of in een godsdienst b.v. beeld, mythe, cultus en magie centraal staan dan wel radicaal worden verworpen en in plaats hiervan het woord, de wet en het dogma de aard van een zo heel ander type godsdienst bepalen. Zulke verschillen zijn alleen te verstaan wanneer men historisch optredende, min of meer radicale differentiaties in de geestesstructuur der gelovigen kan aanwijzen, die ook b.v. aan de onderscheiding in het mystieke en profetische type ten grondslag liggen. En daarom is het te betreuren dat hieraan in dit werk zo weinig aandacht is gegeven.

Een andere vraag die zich opdringt bij de studie van dit werk is deze, of het nog wel mogelijk is in één boek de belangrijkste godsdienstige verschijnselen te behandelen, gezien de steeds toenemende literatuur, die verschijnt. Het gevaar dat zulk werk te veel gaat gelijken op een soort encyclopaedie is haast onvermijdelijk, al moge direct met nadruk worden gezegd dat men hier inderdaad een gesloten geheel vindt, waarbij het altijd weer bijzonder treft hoe zeer de schrijver er in slaagt het godsdienstig gehalte van een verschijnsel duidelijk te doen uitkomen.

Er zijn talrijke passages in dit grote werk, die van het vermogen van de schrijver om vreemde verschijnselen en godsdiensten naar de eigen kern

te verstaan getuigen en de grootheid van deze nestor der godsdienstwetenschap bewijzen, met name wanneer hij over het wezen van de godsdienst spreekt. Ieder die zich oriënteren wil over welk verschijnsel ook, zal zelden tevergeefs hier te rade gaan, maar heel vaak verrijkt, en niet alleen in kennis, en dankbaar dit boek weer sluiten. Natuurlijk zal een zuiver monografische behandeling van zulk een verschijnsel, zoals wij die b.v. uit de werken van Kristensen kennen, wel eens meer voldoening geven, waarbij ik o.a. denk aan zijn verhandelingen over de staf of de fasces, maar hierbij moet men billijkheidshalve in het oog houden dat hier zowel de toegemeten ruimte veel groter is en de concentratie op een bepaald type godsdienst veel intenser kan zijn.

Er is alle reden om uitermate dankbaar te zijn voor deze algemene fenomenologie en vol bewondering voor het ontzagwekkende stuk werk dat hierin gegeven is. K. A. H. Hidding

OUDE TESTAMENT

Claus Westermann (Herausgeber), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik.* Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments. Theologische Bücherei. Neudrücke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Band 11. Altes Testament. Chr. Kaiser Verlag, München 1960, 366 blz., ing. D.M. 14.—.

Met deze herdruk van 16 verhandelingen over het probleem van de hermeneutiek van het Oude Testament hebben de verzamelaar en de uitgever een grote dienst bewezen aan de beoefenaars van de theologie. Ik stel dit publiek zo ruim mogelijk, want er is wel geen gebied van de theologie dat geen raakpunten of zelfs gezamenlijke vlakken gemeen heeft met dit kernprobleem. De 16 artikelen zijn oorspronkelijk in de jaren 1952 tot 1961 verschenen; de vier blz. verdere literatuur, aan het einde van het boek gegeven, en eveneens zeer waardevol, beslaan eenzelfde decennium, nl. 1950 tot 1960. Hoofdzakelijk verantwoordelijk voor de inhoud zijn de mannen van de grote thans verschijnende Biblischer Kommentar (Hrsg. M. Noth, Neukirchen). Maar ook aan de van hun standpunt afwijkende en door hen bestreden opvattingen is een royale plaats gegeven; ook artikelen van Bultmann, Baumgärtel en Hesse zijn opgenomen, waardoor het geheel de vorm krijgt van een theologisch gesprek op hoog niveau. De meerderheid van de opstellers, dertien van de zestien, hoewel eens in de positiename tegen de drie genoemden, verschillen onderling genoegzaam om elke bijdrage als een belangrijke eigen belichting van de hoofdvraag te beschouwen; zo is b.v. ten aanzien van de hermeneutische geldigheid van de typologie of van de „heilsgeschichtliche" opvatting de waardering verscheiden.

Bij zozeer gevarieerde inhoud was het wel niet anders mogelijk dan de artikelen chronologisch te ordenen. Het bezwaar van deze rangschikking is het kaleidoskopisch, onsystematisch karakter van de inhoud van de bundel, hetgeen het volgen van de probleemstelling en van de pogingen tot oplossing bepaald niet ten goede komt. Men doet het beste,

eerst de derde, zevende en dertiende bijdragen, de artikelen van de hand van BULTMANN, BAUMGÄRTEL en HESSE te lezen, daarna die welke deze opvattingen direct bestrijden, zoals die van WESTERMANN, WOLFF (eerste van zijn twee bijdragen), PANNENBERG, vooral de zeer principiële van ZIMMERLI en EICHRODT, welke veel meer dan een direkte bestrijding bieden, vervolgens de enigszins wijdlopige van JEPSEN, welke een soort van „Gesammtschau" van de gehele wetenschap aangaande het O.T. als de verzamelde Heilige Schrift van de historische Godsgemeente van Israël geeft, welke bedoeld is heen te leiden naar de Godsopenbaring in Jezus Christus. WOLFF (in zijn tweede bijdrage) en SIEGFR. HERRMANN tonen het, vooral in de huidige situatie, uiterst belangrijke van de geschiedenisvisie der Oudtestamentische profeten aan, een kort artikel van VON RAD laat het O.T. zien als voornamelijk en wezenlijk een geschiedenisboek, het verhaal van een door het Godswoord gewerkte geschiedenis, niet slechts geloofsgeschiedenis, maar van een geschiedverloop dat door het telkens invallende Godswoord in beweging gehouden en telkens nieuw geïnterpreteerd wordt, zeer beslist wel op aardse heilsgoederen gericht, maar telkens in nieuwe aktualisering overgaand, nooit zijn laatste zin in zichzelf dragend maar telkens een „Angeld", een handgeld, een voorschot, een eerste afbetaling van nog groter wonderen vormend (gedachten in de laatste vier hoofdstukken van de 2.de band van zijn Theologie des A.T. omvattend en groots uitgewerkt). NOTH laat de betekenis van het O.T. voor de christelijke prediking zien, en wel in een „Vergegenwärtigung" van het handelen Gods in de geschiedenis, een handelen zowel in heilsdaden als in beloften en eisen en straffende oordelen. Zulk een „Vergegenwärtiging" wordt reeds in het O.T. zelf gedurig aangetroffen, voornamelijk in het „verhalen" van de grote daden Gods in de geschiedenis. In dezelfde zin en vorm (*polymerôs kai polytropôs*, Hebr. 1 : 1) moet dit ook in de christelijke prediking geschieden, en niet in een generaliserend samenvattend schema of resumé.

Interessant is ook de bespreking van VAN RULERS „theokratische" visie op het O.T. welke zijn „meerwaarde" boven het N.T. ook nog voor de Christelijke Kerk zou zijn. De artikelen van STAMM en VRIEZEN (en een voetnoot bij WOLFFS eerste bijdrage) leveren hierop kritiek, waarbij mij vooral VRIEZENS bewogen betoog trof dat een heiliging van de aarde en aardse verhoudingen in de zin van VAN RULERS theocratie niet mogelijk is zonder verzoening en kruis, (dus zonder het heilsgebeuren waarvan het N.T. zo sterk en centraal getuigt).

De theses van BULTMANN, dat de Oudtestamentische geschiedenis alleen betekenis heeft voor de Nieuwtestamentische gemeente als „Geschichte des Scheiterns" van alle menselijke pogen, dat Christus het „einde" is van de heilsgeschiedenis en wel in de zin van het eschatologische einde, nl. als opheffing van de geschiedenis, worden in de artikelen van de dertien bestrijders, bij alle waardering voor BULTMANNS betekenis als instigator van de bezinning op de verhouding O. en N.T., m.i. terecht afgewezen als tekort doende aan de gevarieerdheid en het totaal van de Oudtestamentische gegevens, alsmede als een wanvoorstelling van het N.T.ische begrip van „einde", terwijl tegelijk het begrip „ge-

schiedenis" bij BULTMANN een verengde en niet-bijbelse inhoud heeft. Niet zonder reden verwijt WOLFF aan BULTMANN dat hij de ontwikkeling van het gesprek met de Oudtestamentische wetenschap van de laatste dertig jaren „uns vorenthalten hat". Niet minder grote bezwaren gelden BAUMGÄRTELS opvatting van de O.T.ische religie als een vanuit het Christendom beschouwd vreemde religie, die alleen inzover het O.T. ook voor de Christen (en dan ook in zijn geheel) geldig kan laten zijn als het een oordeel over ons nog Oudtestamentisch menszijn betekent, tegelijk ons troostend waar het en inzover als het voor ons afgedaan heeft.

In de lijn van BAUMGÄRTEL liggen ook HESSE's stellingen, die uitgaande van de betekenis van de wraakpsalmen voor de Christen, het O.T. een gebroken, geconditioneerd getuigenis van Gods heilswerk noemt, dikwijls uitspraken bevattend die niet overeenkomstig Gods wil zijn, zowel wat de vermeende Godswoorden als wat de menselijke antwoorden daarop betreft; toch wil HESSE het O.T. geheel voor ons geldig laten zijn, maar op tweeërlei wijze, als Gods heilswoord en als Godsverhardings-, verstokkingswoord, ons ter waarschuwing, waar we dikwijls, hoewel Christen, nog als O.T.isch mens leven, of terugvallen in de O.T.ische zijnswijze. De onderscheiding van wat heilswoord en wat verhardingswoord is, zou dan alleen vanuit het N.T.isch kerygma mogelijk zijn.

Het is duidelijk hoe ingrijpend de behandelde vragen zijn voor het Christelijk geloof, de prediking en voor het geheel van de theologie. Waar tegenwoordig meermalen tot vanaf de kansel de Bultmanniaanse visie als *het* Evangelie verkondigd wordt, zou het zeer toe te juichen zijn als al onze predikanten kennis en studie maakten van de rijke, gevarieerde reeks van verhandelingen en getuigenissen in de besproken bundel verzameld, en de resultaten ervan in de geest van de verzamelaars in hun prediking zouden weten te verwerken. B. GEMSER

B. W. ANDERSON, *De wereld van het Oude Testament*, dl 3. Het hernieuwd verbond, Bosch en Keuning, z.j. f 2,90.

Spoedig na het uitkomen van de delen 1 en 2, verscheen ook een vertaling van het laatste gedeelte van Anderson's inleiding op het O.T. De uitstekende indruk die dit werk op mij maakt (men zie de bespreking in het NTT van aug. '61) wordt door de kennisname van „Het Hernieuwd Verbond" voluit bevestigd. De auteur moet een voortreffelijk docent zijn. Hij is er in geslaagd het boeiend detail én het brede overzicht met elkaar te verbinden. De verwerking van de nieuwe litteratuur geeft op verschillende plaatsen verrassende uitzichten. Wij kunnen ons voorstellen, dat dit boek een nuttige functie heeft ook buiten de engere kring der theologanten. We denken aan hen, die bij vormingswerk en bijbelstudie in de gemeente, of bij de opleiding van onderwijzers, leraren en catecheten betrokken zijn. L. A. SNIJDERS

GILLIS GERLEMAN, *Ruth. Biblischer Kommentar Altes Testament*, XVIII 1, Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers 1960, 39 S.

Het interessante van deze nieuwe, zeer beknopt gehouden, commentaar op het boekje Ruth zit vooral in het feit dat ons hier een originele poging tot een geheel nieuwe interpretatie ter beoordeling wordt voorgelegd. Wel geheel in afwijking van het gevoelen van zeer vele commentatoren die het bericht aan het slot van het boekje over koning Davids' verwantschap met Ruth als secundair beschouwen, wil Gerleman voor zijn interpretatie van het geschrift juist van deze mededeling uitgaan. Zij is voor hem het bewijs dat er in Israël een oude traditie heeft bestaan die Davids' herkomst in Moab zocht. Deze traditie van een heidense origine van het Davidische geslacht heeft men al heel spoedig in Israël als een zware belasting beschouwd. In dit klimaat wordt het ontstaan van het boekje Ruth verklaarbaar. Het moet nl. gezien worden als een poging om het aanstotelijke van deze oude en taaie traditie weg te nemen. „Der moabitische Einschlag in Davids Herkunft sei nicht so zu verstehen, als gehöre er zu einer aus Moab eingewanderten Familie. Seine Familie stamme vielmehr aus Bethlehem und habe nur wegen einer Hungersnot ihr Land vorübergehend verlassen müssen. Nur seine Urgroszmutter sei eine Moabiterin gewesen. Ruth zu judaisieren, sie religiös und politisch in Juda einzuverleiben, darum handelt es sich in dieser Erzählung (S. 8). Het spreekt vanzelf dat bij deze opvatting van het geschrift een betrekkelijk jonge datering niet past. Gerleman plaatst het dan ook „in eine Zeit, in der die sakrale Würde des Gesalbten Jahwes dem Davidsbild noch nicht allen Realismus genommen hatte" (S. 18), een ietwat kryptische tijdsaanduiding die nog al wat speelruimte overlaat, maar niettemin aan zekere grenzen, althans volgens de auteur, gebonden is.

Het waarheidselement in Gerleman's suggestie ligt in het feit dat het inderdaad het meest aanbevelenswaardig is het boekje Ruth als een tendensgeschrift te beschouwen. De auteur moet met het schrijven ervan een bepaalde bedoeling hebben gehad. Gunkel's opvatting, die het geschrift zo goed als uitsluitend van uit aesthetisch oogpunt beschouwt, vindt tegenwoordig terecht niet veel steun meer. De vraag is nu echter met welke inhoud de ondersteld̲e tendentie moet worden gevuld. Hier zijn in de loop der tijden al heel wat schoten op het doel gelost. We hebben echter niet het gevoel dat ook maar één ervan in het net gekomen is.

Het zwakke punt in G.'s hypothese is natuurlijk de omstandigheid dat hier met twee onbekenden gewerkt moet worden. Want *primo* weten we van een moabitische herkomst van David niets af en *secundo* zoeken we vergeefs naar bewijzen dat men deze afkomst al heel spoedig als aanstotelijk heeft opgevat. De enige relatie tussen Davids familie en Moab vinden we vermeld in 1 Sam. 22:3 waar staat dat David, in de tijd dat hij nog leider van een groep desperado's was, zijn vader en moeder uit veiligheidsoverwegingen aan de zorg van de koning van Moab heeft toevertrouwd. Het bericht wordt in de meest argeloze vorm overgeleverd en bevat niets dat aan de hypothese van G. enige steun zou kunnen verlenen.

Dit ondanks het feit dat de plaats wel door hem in het veld wordt gebracht. Ons oordeel moet dan ook luiden dat de ons hier geboden solutie van het probleem voorlopig meer interessant dan overtuigend is.

H. A. BRONGERS

NIEUWE TESTAMENT

B. M. F. VAN IERSEL S.M.M., *'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten.* E. J. Brill, Leiden 1961, 194 S., geb. f 17,50.

De schrijver van deze Nijmeegse dissertatie, als Vol. III in de serie „Supplements to Novum Testamentum" verschenen, heeft een oud probleem nog eens op nieuwe wijze willen aanvatten. Heeft pas de gemeente Jezus de titel „Zoon (Gods)" gegeven of heeft Hij zichzelf reeds zo genoemd? Als men de eerste opvatting bestreed, heeft men totnutoe, ook van Katholieke zijde, naar de mening van de schrijver, bijna uitsluitend dogmatische argumenten gebruikt. Van Iersel wil deze discussie nu op nieuwe wijze op gang brengen en wel door de betreffende woorden van Jezus uit de synoptische traditie aan een zelfstandig literair-critisch onderzoek te onderwerpen. Naar zijn mening kan zulk een onderzoek in volkomen objectiviteit en zonder enige vooringenomenheid verricht worden.

Het gaat hem dus om deze literair-historische vraag: kan men met een literair-critisch onderzoek aantonen, dat Jezus de synoptische woorden, waarin Hij zichzelf „de Zoon" noemt, werkelijk uitsprak en volgt daaruit, dat Hij zichzelf als de Zoon Gods beschouwde? Dan ligt het voor de hand, dat zeer veel ruimte en aandacht gegeven wordt aan een nauwkeurige analyse en exegese van Mc. 13:32 parr., de gelijkenis van de boze pachters en Mt. 11:27 par. Maar voordat hiertoe overgegaan wordt, wordt eerst nagegaan, hoe het staat met de titel „Gods Zoon" in de oudkerkelijke verkondiging. In dat deel komt dus bijv. aan de orde, in hoeverre Act. 1–13 waarde hebben als historiebron, hoeveel invloed op het kerygma is uitgeoefend door de deutero-Jesaja of door Ps. 2:7. Op grond van zulk een zuiver literair-historisch onderzoek komt de schrijver tot het resultaat, dat de drie bovengenoemde woorden van Jezus zelf stellig authentiek zijn, maar dat elders in de synoptische evangeliën op dit punt van de titel „Gods Zoon" invloed van latere theologie valt aan te tonen.

Het betoog is helder, overzichtelijk opgezet, rijk aan scherpzinnige opmerkingen, het getuigt van grondige kennis van de literatuur (bij de behandeling van de invloed van de deutero-Jesaja miste ik het werk, dat geheel aan dit onderwerp gewijd is, Morna D. Hooker, Jesus and the Servant 1959). Het heeft mij niet steeds kunnen overtuigen, bijv. niet op het punt van de oorspronkelijke vorm van de gelijkenis van de boze pachters of van de Sitz im Leben van Mt. 11:27 par., dat volgens de schrijver oorspronkelijk in de situatie van Mc. 6:1–6 thuishoort. Maar hij is zich, wat het eerste betreft, ten volle van de onzekerheden bewust: Das

Ergebnis wird natürlich immer sehr hypothetisch und anfechtbar bleiben (S. 132).

In elk geval is het een dissertatie, die op originele wijze een belangrijk vraagstuk benadert en aandachtige bestudering waard is.

J. N. SEVENSTER

WERNER BIEDER, *Die Berufung im Neuen Testament*, Zürich 1961, 110 S., S.Fr. 15,80.

Dit boek van de hoogleraar, die zendingswetenschap en Nieuwe Testament doceert aan de universiteit van Bazel, is verschenen in de bekende serie „Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments". De auteur zegt in zijn inleiding, dat er twee bijzondere redenen voor hem geweest zijn om dieper over het thema van de roeping in het N.T. na te denken: in de eerste plaats omdat Karl Barth zich in het kader van zijn leer der verzoening in K.D. IV, 3 over 's mensen roeping heeft uitgesproken, in de tweede plaats, omdat de schrijver als cursusleider in het Zendingshuis te Bazel telkens weer in aanraking kwam met uitingen van een crisis in de missionaire roeping.

Het boek is in twee delen ingedeeld: het eerste beschrijft de roeping der leerlingen en die van de apostel Paulus, het tweede de roeping der gemeente. De schrijver wil, ook blijkens de titel van zijn boek, exegese van de gegevens van het N.T. over dit thema geven. Dat doet hij in het algemeen ook. Zeer zorgvuldig worden de teksten ontleed, bij moeilijke pericopen worden de verschillende uitleggingen tegen elkaar afgewogen, scherp wordt omlijnd, welke inhoud op grond van deze exegese aan de roeping moet worden toegekend. Zo is dit boek in al zijn kortheid een belangrijke exegetische studie geworden.

Soms heb ik mij afgevraagd, of de schrijver niet hier en daar vanuit zijn interesse voor dit bijzondere onderwerp de gegevens lichtelijk scheeftrekt. Mist men de eigenlijke pointe van de gelijkenis van de arbeiders in de wijngaard niet, als men hem gaat behandelen onder het hoofd: Die Berufung zur neidlosen Arbeit in der Erwartung der Güte Gottes?

Bovendien laat de schrijver soms de grenzen tussen zakelijke exegese van het N.T. en de toepassing in het heden te zeer vervloeien, bijv. wanneer hij 1 Cor. 7:17–24 o.a. gebruikt om de hedendaagse zendeling aanwijzingen te geven voor zijn houding in „onhoudbare situaties" (S. 61f.) of wanneer de vrouw van Lot (S. 30f.) en Johannes Marcus (S. 53f.) als prototypische waarschuwingen aan kerk en zending in het heden voorgehouden worden.

J. N. S.

A. F. J. KLIJN, *Inleiding tot het nieuwe testament*, Het Spectrum, Utrecht 1961, 224 blz., ing. f 1,90.

Deze wetenschappelijke pocket in de Aula-reeks is natuurlijk niet in de eerste plaats bedoeld voor de vaktheologen, maar voor de bijbellezers, die geïnteresseerd zijn of raken in de inleidingsvragen van het Nieuwe Testament. Voor hen is het m.i. bijzonder geschikt. Het is eenvoudig geschreven, zij het m.i. niet altijd in fraai Nederlands, vermijdt zoveel

mogelijk de theologische vaktaal, bepaalt zich tot de hoofdzaken en snijdt in het algemeen allerlei detailvragen, waarin men op dit terrein zo gemakkelijk verzeild raakt, bewust af. De vragen worden helder, ook voor niet-theologen begrijpelijk, gesteld, en ook als de schrijver over een bepaald probleem een geprononceerde mening heeft, wordt aan hen, die er anders over denken, volkomen recht gedaan.

Voor de theoloog kan dit boek deze betekenis hebben, dat hij er door op de hoogte gebracht wordt van de stand van de inleidingsvragen op het ogenblik. Wil hij zich in een bepaald probleem nog eens nader verdiepen, dan vindt hij achterin overvloedige verwijzingen naar de literatuur. Al heeft dit boek generlei wetenschappelijke pretentie, het kan dus op velerlei wijze goede diensten bewijzen. J.N.S.

KERK EN DOGMENGESCHIEDENIS

Jean Chuzeville, *Les Mystiques allemands du XIIIe au XIXe Siècle.* Textes traduits et présentés par —. Bernard Grasset, Paris. 9e édition 1956. Prix: 840 frs.

In Frankrijk bestaat vanouds een levendige belangstelling voor de Duitse mystiek. Het aantal monografieën, al of niet vergezeld van vertalingen, en bondig ingeleide bloemlezingen dat Franse theologen en letterkundigen aan dit onderwerp gewijd hebben, is waarlijk niet gering. Naar de oorzaak van het verschijnsel kan men slechts gissen. Wortelt het in laatste aanleg in de oeroude Franse mystieke traditie die zich over vele eeuwen uitstrekt en waaraan de Duitse mystiek ten dele schatplichtig is? Het verschijnsel is te merkwaardiger, omdat de drang naar klaarheid waardoor de Gallische geest zich kenmerkt, niet steeds bevredigd kan zijn door de dikwijls abstruse inhoud van de geschriften van sommige Duitse mystici. Jean Chuzeville, van wiens anthologie een negende verbeterde en vermeerderde druk verschenen is, heeft zich dan ook het meest aangetrokken gevoeld tot de auteurs wier werk hem als Fransman het meest te zeggen had. De Nederlandse lezer vraagt zich intussen af, waarom Ruusbroec en Thomas a Kempis tot de Duitse mystieken gerekend worden. Het ligt voor de hand dat schr. beter het Duits dan het Nederlands kent, maar dit had hem niet behoeven te ontslaan van de plicht zich beter te oriënteren. Wanneer Duitse onderzoekers in dezen het voorbeeld geven, dan is de welwillendste verklaring van zulk een annexatie de omvang die men, als het uitkomt, aan het Duitse taalgebied toekent. Wordt het begrip Duits gebezigd in de betekenis van „continentaal Germaans”, dan valt niet te ontkennen, dat de twee genoemde auteurs in deze omgeving passen. De vraag blijft of de gesignaleerde opvatting de gangbare en de gewettigde is. Hoe dan ook, stemt het tot vreugde dat Nederlandse schrijvers, langs een omweg weliswaar, buiten de lage landen bij de zee bekendheid verwerven. Desondanks blijft het van (mogelijk secundaire) onkunde getuigen, wanneer Thomas a Kempis, wiens betekenis voor de mystiek in de strikte zin van het woord

zoal niet dubieus dan toch uitermate beperkt is, in deze reeks wel wordt opgenomen, terwijl Hadewijch, verreweg de grootste onder de Nederlandse mystieken, terzijde wordt gelaten. Het is te hopen dat de schr. in een volgende druk van zijn veel gelezen boek dit verzuim goedmaakt.

C. C. DE BRUIN

SIR FREDERIC KENYON, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*. Revised by A. W. ADAMS. Introduction by G. R. DRIVER. Eyre & Spottiswoode, London 1958. Price: 42 S. net.

Een uitzondering op de regel dat herdrukken niet voor bespreking in aanmerking komen, is de nieuwe, grondig herziene en vermeerderde druk van Kenyon's Our Bible and the Ancient Manuscripts. Het werk was bij deze bij uitstek bevoegde auteur, in leven directeur en bibliothecaris van het Brits Museum, in goede handen. Sinds 1895, het verschijningsjaar van de eerste druk, gaf het boek, sindsdien zes maal ter perse gelegd, alles wat de in de bijbelgeschiedenis geïnteresseerde lezer wilde weten omtrent de vraag „how the text of the Scriptures has come down to us". Het paart betrouwbaarheid aan de uiteraard beperkte volledigheid – sit venia contradictioni in verbis – en heeft als gezaghebbend vademecum diensten bewezen aan theologen en leken die zich snel in deze boeiende stof wilden inwerken. Tijdens de laatste levensjaren van Kenyon en na zijn dood hebben de bekende vondsten van papyri en andersoortige gedenkstukken nieuw licht geworpen op oude problemen. Wilde het boek zijn gezag handhaven, dan was een herziening en aanvulling noodzakelijk. Dit werk is verricht door A. W. Adams, Dean of Divinity of Magdalen College te Oxford; G. R. Driver, hoogleraar in de Semietische talen aldaar, heeft de nieuwe Kenyon van een inleiding voorzien. Nu het boek gebracht is op de hoogte van de tijd, maakt het een goede kans zijn positie te handhaven. Het blijft zijn betekenis ontlenen aan de hoofdstukken I tot en met X. De rest, een tweetal capita over de gedrukte Engelse bijbels, is toegift, waarvoor elders uitvoeriger informatie te vinden is.

C. C. DE B.

F. W. KANTZENBACH, *Evangelium und Dogma*. Die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus. Stuttgart 1959, 316 SS. Leinen D.M. 25,—.

In „Antwort", de feestbundel voor Barth uit 1956, gaf E. Wolf een artikel „Kerugma und Dogma"? Hij gaat daarin de vooronderstellingen na, die van de reformatie tot heden, de visie op het kerkelijke dogma hebben bepaald.

Deze meesterlijke schets heeft de onder ons nog onbekende dogmenhistoricus Kantzenbach kennelijk geïnspireerd tot de hier te bespreken studie. Het is een instructief en knap geschreven boek geworden dat in zijn sterkste gedeelten herinnert aan Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung". Als een roman geniet men de ontwikkeling der ideeën, temeer als men smaak heeft voor vele kostelijke citaten, waarin, voor ons

reeds lang overwonnen gezichtspunten, de charme van jeugdfoto's krijgen.

Het begint bij de oude kerk. Kort, want dogmengeschiedenis kón toen niet bestaan, aangezien het dogma de absolute en niet aan verandering onderhevige waarheid was. Dit juist werken de kerkvaders polemisch tegenover de ketters uit, voorzover ze historisch te werk gaan (Vincentius van Lerinum!) Principieel ligt dit bij de reformatoren niet anders, maar hun exclusieve beroep op de Schrift maakt de geesten vrijer tegenover dogma en traditie. Het doet een nederlands hart goed in dit verband onze onvolprezen Koopmans tegen te komen. Butzer haalt de traditie naar zich toe. De Magdeburger Centurien van Flacius werken met het afval-schema, de irenische Calixtus met het theologoumenon van „de overeenstemming van de eerste vijf eeuwen".

Daarna komen de eerste aarzelende werkelijk historische studies. De jesuïet Petavius en de gereformeerde Schot a Corse. Men begint oog te krijgen voor de invloed van Griekse filosofen op de dogma-vorming. De volgende grote stap is Gottfried Arnold, die van het spiritualisme uit de kerkelijke dogma's critiseert. Voor het dogma als zodanig heeft hij a priori geen belangstelling en dus ook geen „onpartijdig" oordeel!

Dan komen de Verlichtingsmensen, die hun vaak waardevol historisch onderzoek verrichten bij het licht van de tegenstelling religie-dogma. Souverain, Mosheim, de scherpzinnige Semler en Lessing, ieder met een eigen inzet. In hun vondsten beginnen we reeds de slagwoorden en probleemstellingen van de grootmeesters der dogmengeschiedenis, Harnack, Loofs en Seeberg, te herkennen. Maar eerst moet deze vakwetenschap van de grote F. Chr. Baur, de Hegeliaan, de werkelijk historische interesse nog leren. Daar volgens Hegel al het werkelijke ook een stuk waarheid is, kon Baur in de dogmatische ontwikkeling der oude kerk principieel méér zien dan verduistering, huls of afval van het ware evangelie. Een grote zakelijke belangstelling wijdt hij aan de stof zelf, al doet zijn dialektische methode daar ook zeker geweld aan. Merkwaardig genoeg kunnen Marheineke en andere confessionele Lutheranen positief bij hem aansluiten, om de gehele dogmengeschiedenis te laten uitlopen op de Lutherse Confessie!

Via Ritschl voert dan de weg naar Adolf von Harnack en het gehele hooggebergte van dit vakgebied. De vooronderstellingen worden breed besproken, want het is niet eenvoudig om deze grote geleerden helemaal recht te doen. Het meest geeft zich Harnack nog bloot, die beslist de tegenstelling tussen evangelie en dogma in het oog vat. Zedelijke religieuziteit tegenover metafysische speculatie, geconcentreerd in de logoschristologie. Naar mijn smaak valt de auteur met zijn critiek Harnack nog iets te snel in de rede.

Zeer uitvoerig, maar het minst scherp, is Kantzenbach over M. Werner, die het probleem van de hellenisering van het evangelie verklaart met de uitgebleven parousie (Schweitzer), om tenslotte te eindigen met de sterk repristinerende Elert.

In een meer systematisch deel bezint Kantzenbach zich daarna op de mogelijkheden van een nieuwe dogmenhistorische aanpak, die voor het

eerst na Harnack en de zijnen, beproefd is door A. Gilg in zijn beroemde studie over de oud-kerkelijke christologie. Een derde weg tussen liberalisme en confessionalisme. Barth heeft hierbij een licht ontstoken, door in de aanvang van zijn dogmatiek het dogma niet als een goddelijke waarheid, maar als normbegrip op te vatten. De dogma's geen ontvouwing van de waarheid, maar een antwoord van de kerk op de openbaring, ten dienste van de verkondiging. Hiervoor is het nodig de exegese van het N.T. ruimer dan voorheen gebeurde, het woord te geven. Men kan „het evangelie" niet als een gegeven grootheid hanteren in de trant van Harnack. Bij de besprekingen van allerlei moderne exegeten raakt de schrijver dan de draad wel eens wat kwijt. Wezenlijke en toevallige gezichtspunten rijgt hij aaneen. Hoofdzaak is wel, dat evangelie en apostelen geen historische weergave bieden, maar een belijdend gehalte hebben. De visie van de formgeschichtliche school! Hymnische gedeelten als Filippenzen 2 geven een positieve aansluiting op de latere christologische ontwikkeling, zo duidt de schrijver aan.

Ik hoop met het bovenstaande te hebben laten voelen, dat dit boek niet alleen uit wetenschappelijk oogpunt waardevol is, maar ook voor het kerkelijk en oecumenisch gesprek van direct belang. De lezing ervan verlost van veel primitieve vooroordelen over de geldigheid of ongeldigheid van het dogma. Ik vraag er ruime belangstelling voor!

TH. C. FREDERIKSE

Dr. C. GRAAFLAND, *De zekerheid van het geloof.* Een onderzoek naar de geloofsbeschouwing van enige vertegenwoordigers van reformatie en nadere reformatie. Uitg. H. Veenman en Zonen N.V., Wageningen 1961, 248 blz; ing. f 15,—.

Aan de schrijver van dit wetenschappelijke proefschrift, dat aan de Utrechtse Universiteit verdedigd werd, mogen wij zeker niet de lof onthouden, dat hij met grote ijver naarstig onderzoek heeft gedaan naar de geloofsbeschouwingen van „enige vertegenwoordigers van reformatie en nadere reformatie", gelijk hij in de ondertitel van zijn dissertatie zegt. Hij moest dus een keuze doen uit de vele Gereformeerde theologen van de zestiende tot en met de achttiende eeuw! Al willen wij bij voorbaat graag met hem meegaan, waar hij – afgezien van Calvijn en Beza, Zanchius, Olevianus, Ursinus, Perkins – zich beperkt tot een korte bespreking van die theologen, die in ons vaderland hun werkterrein hadden, toch blijven er aan de keuze, die hij doet en die hij telkens ook wel poogt te rechtvaardigen, wanneer hij de geschriften van een nieuwe figuur onder de theologen gaat „bekijken" (deze merkwaardige uitdrukking is van de schr. zelf; zie blz. 161!), ernstige bezwaren kleven. Allereerst tegen de lokettering, die menige uitgekozen figuur zich moet laten welgevallen: hetzij in de rubriek van „de scholastieke theologen", hetzij in die van „de praktische theologen"; hetzij ook voor de periode der nadere reformatie, in de rubriek van „de systematische schrijvers", óf van „de stichtelijke schrijvers".

Verder wekte het ook mijn bedenking, dat de schr. toch, ondanks de

beperkingen, die hij zichzelf reeds oplegde, nog veel te veel stof oprakelen moest; wat tengevolge had, dat hij lang niet iedere figuur voldoende zelf op ongeforceerde wijze aan het woord liet komen door citaten op te nemen uit diens geschriften. Bijzonder onbevredigend is b.v. de wijze, waarop de auteur meent te kunnen klaar komen met Joh. Coccejus (blz. 156–161). Van enige poging om deze merkwaardige Verbondstheoloog recht te doen tegen de achtergrond van diens opvattingen over het historisch proces der perioden van Gods heilsopenbaring komt hier geen sprake. Had de auteur maar niet vergeten kennis te nemen van G. Schrenk's *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus* (Gütersloh, 1923); een werk, dat ik in de lijst van geraadpleegde litteratuur node miste, en dat de schr. er zeker voor bewaard had ook Coccejus min of meer in het schema „wezen en zekerheid in het geloven," te dwingen, i.p.v. in te zien, dat het veel meer het *openbarings*probleem is dan het *geloofs*probleem, waarom alle kerngedachten bij Coccejus kringen.

Is het trouwens ook niet aan schr.'s al te schematische toepassing van de onderscheidingen op het terrein van de *fides qua creditur*, welke hem speciaal interesseren, en die meer een klankbodem vinden in de nadere reformatie en de bevindelijke theologie ten onzent dan in de oer-reformatorische gedachtenwereld der zestiende eeuwse Geref. vaderen, te wijten, dat zijn uiteenzettingen bij de geloofsbeschouwingen der verschillende door hem besproken figuren ietwat monotoon worden?

En bovendien: brengt deze vorm van toepassing der „theologiegeschichtliche Methode" niet met zich mee, dat de dogmatische precisie in de formulering der kerngedachten schade lijdt? Het probleem der *heilsopenbaring* eist nu eenmaal een ander gezichtspunt dan het probleem van de *fides qua creditur*. Daarom is de formulering omtrent een „objectieve zekerheid," die logisch „aan de persoonlijke zekerheid" zou voorafgaan (bovenaan op blz. 29) al even onklaar en onzuiver als wanneer de schr. spreekt van „het woord karakter van het geloof" (blz. 112, bovenaan).

Evenwel, deze dissertatie blijft een verdienstelijk werkstuk. Bijzonder belangrijk schijnt mij in Hoofdstuk II over *Calvijns leerlingen en eerste volgelingen* de tekening van de overgang van de oer-reformatorische naar de zeventiende eeuwse Geref. theologie bij mannen als Beza, Zanchius, e.a. En dat vooral in de uitwerking van de verhouding tussen verkiezing en wedergeboorte, en ook van wedergeboorte en geloof.

En ik ben dankbaar voor de nadruk, die schr. legt op de kerugmatische actualiteit van de wedergeboorte „in ruimere zin", zoals Calvijn daarvan uitging (blz. 51–56; 152, noot 1); en voor de verklaring, die hij geeft van het „testimonium Spiritus Sancti internum", waarbij in het woord „testimonium" steeds een bepaald Schrift-getuigenis instrumenteel mede in het geding is (blz. 35–38).

Nog een paar opmerkingen ten slotte over detailpunten. Op blz. 128 schrijft de auteur Zondag I van de Heid. Cat. wel wat al te vlot aan Ursinus toe. Was het dan een slag in de lucht, toen wijlen Prof. Gooszen trachtte aan te tonen, dat ook de keurvorst van de Pfaltz zelf deel had aan de redactie van Zond. I? Ook is het proefschrift over *Wilhelmus Schortinghuis* (1904) – zie litteratuurlijst – niet van de hand van P.J.

Kromsigt, maar van diens broer J. Chr., wiens voorletters de schr. overigens wel kent (zie blz. 216, noot 2 en 6; blz. 219, noot 1).

TH. L. HAITJEMA

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

MAX MÜLLER, *Expérience et Histoire*, 1959, Publications universitaires de Louvain, Leuven, Diffuseur Béatrice-Nauwelaers, Paris, 92 blz., prijs ing. 80 B.Fr.

Dit werkje van prof. Müller uit Freiburg in Breisgau vormt de tekst van vier voordrachten, die de schrijver aan de universiteit van Leuven in 1957 gehouden heeft. Ik vermoed, dat de hoorders dankbaar geweest zullen zijn, dat zij de voordrachten achteraf konden lezen, want het was geen gemakkelijke kost, die hun werd opgediend. De schrijver wil een wijsbegeerte van de geschiedenis geven. Daarmee bedoelt hij echter niet een behandeling en doorlichting van de struktuur en de methode van een groep van wetenschappen. Hij wil dieper graven en doorstoten tot de grond van de geschiedenis. Die vindt hij in de mens. Dat de mens weet heeft van de geschiedenis, in de geschiedenis betrokken is en een geschiedenis heeft, berust op de zijnswijze van de mens. De mens is zelf wezenlijk historisch. Hij is dit echter op grond van bepaalde ontologische ervaringen en deze wil de schrijver op het spoor komen. Vele opvattingen en schrijvers worden geciteerd – er komen opmerkelijke bladzijden voor over de griekse opvatting van de geschiedenis – , maar de schrijver sluit zich in het bijzonder aan bij Augustinus en Pascal. Dat de bedoelde ervaring van ontologische aard is, berust op het feit, dat de geschiedenis een wijze van zijn van het zijnde is. De vraag is nu, in welke ervaring wij dit verschijnsel grijpen. Het antwoord luidt, dat wij dat doen op het moment, dat wij onszelf verstaan als de geschiedenis van de ontmoeting tussen de eindige vrijheid en de absolute eis. De mens toch is in zijn wezen een daad van beslissing voor en tegenover datgene, wat machtiger is dan hijzelf. De vraag is nu, hoe de mens beslist in de kairos, of hij zich openstelt, dan wel afsluit. Ten slotte beslist de mens tegenover God; de geschiedenis is ten nauwste verbonden met de heilsgeschiedenis. Het laatste antwoord wordt in het geloof gegeven en is dus een zaak van de theologie van de geschiedenis. Toch zijn er ook kairoi in het natuurlijke leven, b.v. in de liefde, de politieke geschiedenis en in de zijnservaringen, die Heidegger beschrijft, en hierop kan een filosofie van de geschiedenis gebouwd worden. – Ook om te lezen is het werkje niet gemakkelijk, maar de inspanning wordt rijkelijk beloond.

H. DE VOS

OECUMENICA

F. HOFMANS, *Bezinning over apologetiek*. Tielt/Den Haag, Lannoo, 1961. 96 blz. Ing. f 2,90.

De stof van dit bondig en helder geschreven werkje is in drie hoofdstukken geordend: I. Pleidooi voor apologetiek, II. Het wezen van de

apologetiek, III. Confrontatie. Het geheel is een bezinning vanuit Rooms Katholiek standpunt. Het eerste hoofdstuk begint met de constatering dat heden de „apologetische stemming" feitelijk tot nihil is gedaald. Dit ligt in de R.K. kerk blijkbaar al weinig anders dan in de protestantse kerken. De auteur, professor in de wijsbegeerte en de apologetiek aan het Sint-Paulusseminarie te Drongen, analyseert de heersende bezwaren. Hij kan deze alleen laten gelden voorzover zij bepaalde aspecten van de traditionele apologetiek betreffen. Hij blijft de noodzaak der apologetiek bepleiten, maar dan in een vernieuwde vorm.

De aard dezer vernieuwing wordt nader ontvouwd in het tweede hoofdstuk. Een „klassieke" definitie is b.v.: „apologetiek is de wetenschap die de geloofwaardigheid van de katholieke geloofsleer van natuurlijk en redelijk standpunt uit bewijst". Deze definitie is volgens de auteur onvolledig. Volgens hem moet de apologetiek zich niet slechts bezig houden met de problemen van de geloofsleer maar met die van de katholieke godsdienst in haar geheel. De mens zoekt fundamenteel drie dingen: waarheid, goedheid en geluk. Derhalve moet niet alleen het intellectuele aspect, maar moeten tevens de aspecten van het ethisch-religieuze en van het zoeken naar geluk in de apologetiek aan de orde komen. Hierbij gaat dan de „prae-apologetiek" uit van het subject en toont aan dat het Unicum Necessarium, d.i. „God", de enige uitweg is voor de mens. De taak van „de eigenlijke apologetiek" is vervolgens duidelijk te maken (objectief) dat deze God zich manifesteert in het katholicisme, vervullende de natuurlijke strevingen naar waarheid, goedheid en geluk.

Het derde hoofdstuk „Confrontatie" tenslotte toetst de aldus ontwikkelde theorie aan de praktijk der apologetiek, zoals deze in het verleden b.v. functioneerde in de eerste apostolische prediking, in het evangelie van Mattheüs, bij Justinus Martyr en Theodoretus van Cyrrhus. Deze confrontatie wordt vervolgens uitgestrekt tot de concreet-uitgewerkte moderne apologetiek en tot de succesvolle apologetische praktijk van het communisme. De schrijver vindt in dit alles de bevestiging metterdaad van zijn definitie, dat „apologetiek is de wetenschappelijke verantwoording van de katholieke godsdienst vanuit het drievoudig standpunt van de waarheid, de zedelijk-godsdienstige waarde en het menselijk geluk".

Naar mijn inzicht zijn wij ook aan protestantse zijde niet klaar met het zonder meer overbodig verklaren of zelfs ridiculiseren van iedere vorm van systematische apologetiek. Tal van argumenten in dit werkje kunnen ons in dezen tot een nieuwe bedachtzaamheid stemmen. Wel meen ik dat lang niet alle gegronde bezwaren tegen de traditionele apologetiek hier overwonnen zijn. De argumentatie verloopt op beslissende punten al te vlot en naïef. Zij zal niemand overtuigen die niet reeds overtuigd was. Als voorbeeld citeer ik een volzin van blz. 44: „uitgaande van de vaststelling „iets bestaat" komt men tot de ontdekking van het bestaan van een Alomvattende Werkelijkheid, die de absolute Waarheid, volstrekte Heiligheid en het opperste Geluk is". Hoogstens zou hier gezegd

kunnen worden: komt men tot de „wens...”! Een gewenste realiteit is echter nog geen bestaande realiteit.

Verder wekt de auteur de indruk alsof volgens hem de kriteria „waarheid-rede”, „goedheid” en „geluk”, aan welke de christelijke godsdienst te meten is, à priori een voor ieder vaststaande algemene, natuurlijke betekenis bezitten. In zoverre blijft hij naar mijn inzicht, ondanks alle vernieuwing, nog in het spoor van de onhoudbare traditionele apologetiek. Een moderne apologetiek zal deze begrippen echter in hun historische concreetheid moeten stellen en trachten uiteen te zetten hoe de christelijke religie deze integreert. Ik ben mij bewust dat hiermee ook het klassieke begrip „apologetiek” zelf niet onaangetast blijft. Het vertrekpunt van de apologetische bezinning is evenwel niet een abstract begrip, maar de apostolische en pastorale situatie. Dit laatste is, als ik wel zie, mede in de geest van de schrijver.

Hofmans wil in zijn definitie „katholieke geloofsleer” vervangen door „katholieke godsdienst”. Dit is een verbetering daar hiermee niet slechts het logische waarheids-aspect doch de totale godsdienstige werkelijkheid omvat wordt. Het komt mij echter voor het tegendeel van een vooruitgang te zijn voorzover hiermee tevens de confessionele strijd der kerken nog directer in het wezen der apologetiek wordt betrokken. Op deze wijze komt schrijver tot een formulering als deze: „de weg naar meer waarheid, meer zedelijk-godsdienstige verhevenheid en naar meer geluk, loopt over de godsdienst, het christendom, het katholicisme; dit laatste bezit op de drie aangegeven domeinen een relatieve en absolute superioriteit”, (blz. 54). Iemand anders zou mogelijk hier voor „katholicisme” een andere denominatie willen substitueren, maar dit is meen ik niet de weg welke wij met een nieuwe apologetiek moeten inslaan. Ik kan slechts belofte zien voor een apologetiek, welke eigen superioriteitsgedachte, hoe verfijnd ook, laat varen en haar bescheiden weg zoekt in ecumenisch perspectief.

J. H. Vrielink

PRAKTISCHE THEOLOGIE

H. Urner, *Gottes Wort und unsere Predigt.* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1961, 152 S. Lw D.M. 11.80.

De in 't oog springende deugden van deze waardevolle studie van de hoogleraar voor praktische theologie in Halle zijn een duidelijke opzet, een boeiende stijl en een Gründlichkeit, die het niet zoekt in het kwantitatieve.

Het boek telt drie hoofdstukken: „Das Gottes-Wort” (Egypte-Babylonië, O.T., N.T., Luther), „Das Predigt-Wort” (de prediking als Gods woord en resp. de Schrift, de prediker, de gemeente en de kerkdienst) en „Die Predigt-Arbeit” (enkele preekmeditaties en homiletische opstellen). U. heeft hiermee een homiletisch hulpboek gegeven, dat ons voortdurend bij de vraag houdt, hoe de prediking op de rechte wijze het actuele woord van God kan worden voor de gemeente van thans. En

we worden werkelijk geholpen door dit boek, dat kennelijk uit de praktijk gegroeid en voor de praktijk geschreven is.

Uit het vele een enkel ding, dat frappeerde. Het groeiende geslacht van predikers-over-onderwerpen wordt de kritische vraag gesteld, of zij het dodelijke gevaar zien, dat de inhoud van de Schrift dreigt te worden losgelaten, wanneer de tekst niet meer (voldoende) prevaleert (67). De prediking dient dààrom met nadruk geduldige uitlegging van de Schrift te zijn, omdat de hindernissen voor het rechte verstaan van de bijbel niet zozeer schijnen te liggen in de oude teksten als wel in de moderne mens, die door zijn knieval voor de „historische feiten" („is 't echt zó gebeurd?") de bijbel steeds weer „mythologiseert" (77). Blijkbaar is het probleem van het rationalistische fundamentalisme in Oost alleen wat scherper en gevaarlijker dan in West.

Twee kritische kanttekeningen. Het is jammer, dat 't bij de opmerking blijft: „Es wäre an der Zeit, der Praktischen Theologie womöglich einen besonderen Abschnitt einzufügen, in dem darzustellen wäre, wie die Gemeinde als solche ihren Auftrag auszurichten habe" (57). Of het waar is, dat wij met een „besonderen Abschnitt" over de mondige gemeente werkelijk uit zouden komen in de praktische theologie, had ik graag gedemonstreerd gezien in dit boek over het onderdeel homiletiek. S. 111 stelt U. nadrukkelijk, dat de prediking slechts kan geschieden „in dankbare gemeenschap met de vaderen", al wil hij de oecumenische ontmoeting van de kerk niet verloochenen. Niemand zal deze gemeenschap met de vaderen willen missen, maar is het geen gebod van het ogenblik het veilige gezelschap der vaderen minder frequent te zoeken en ons ook in de homiletiek meer te wagen in het avontuur met de broeders van nu? Kijkt hier de Lutherse fobie voor het „Bekenntnisfremde" om de hoek of is de oecumene nog altijd een te theoretische affaire in Oost- (en West-) Duitsland? J. H. van Beusekom

B. A. Müller, *Die lewende Woord aan die Mens van die Hede*, J. Heijnis Tsz., Zaandijk 1961, 364 pag., ingen.

Dit boek heeft de schrijver, een Zuid-afrikaanse predikant, gediend als proefschrift aan de V.U. Het ligt op het terrein van de practische theologie, nader: op dat van de homiletiek. De schrijver wil de vragen rondom de actuele verkondiging van het Woord bespreken. Hij doet dat in deze breed opgezette studie op voortreffelijke wijze. Hij verstaat de prediking als een concrete dialoog, die de mens reëel, radicaal en omvattend aanspreekt. Het Woord is op de mens gericht. Daar kan en mag de prediking niet van abstraheren. Het woord „actuele" prediking lijkt mij, naar de mening van de schrijver, zelfs een pleonasme. Iedere prediking van het Woord zal, als dienst aan dat Woord, eo ipso de mens aanspreken in zijn concrete bestaan en actueel zijn. De schrijver waarschuwt tegen de intellectualistische prediking, die in de orthodoxie geliefd is, waarin het kerugma door het dogma wordt verdrongen. Tegen de modernistische cultuurprediking, die zich slaafs aan de tijd heeft aangepast. En tegen de

individualistische vroomheidsprediking, die het verband met de tijd is kwijtgeraakt.

De prediking bouwt de gemeente op en sticht gemeenschap. Zij is koinonisch, diakonisch, apostolair en doxologisch. Zij is „Rijksgebeure”, kosmisch-universeel en eschatologisch.

De schrijver treedt in discussie met allerlei figuren en stromingen van onze tijd. Opmerkelijk is het veelvuldige citeren van de laatste twee delen van Barth's K.D. en dat vaak met instemming. De beweging rondom Wendland c.s. krijgt grote aandacht. Tillich blijft niet onvermeld. En aan Bultmann wordt een groot aantal bladzijden gewijd.

Ik kan me met de eigenlijke bedoelingen van de schrijver geheel verenigen. Op enkele ondergeschikte punten heb ik critiek. De verhouding der drie gestalten van het Woord Gods lijkt mij niet helder doordacht (of ligt dat alleen aan een wat onnauwkeurige terminologie?). Kan men zeggen, dat de prediking een schakel in de verkondiging van het Woord is? Is het waar, dat Barth een docetische scheiding aanbrengt tussen Gods Woord en mensenwoord? Over solidariteit en antithese schrijft Müller goede bladzijden. Maar is het gerechtvaardigd, te schrijven, dat waar christenen en niet-christenen zoeken naar gemeenschappelijke oplossingen van actuele problemen, „slechts” vreemde heren gediend worden?

Ik vind het jammer, dat in dit boek geen practisch deel staat. Daarin had de schrijver aan de hand van voorbeelden kunnen aantonen, welke prediking fout is en waarom en hoe het dan wel moet. Ondanks het feit, dat Müller hamert op het dialogische karakter van de prediking, gaat hij niet in op de vraag, of ook de vorm van de prediking meer dialogisch kan zijn. Ik schreef daarover in Kerk en Theologie, 12/1961, 1–19.

De lectuur van het boek wordt ernstig gehinderd door een vloedgolf van citaten en verwijzingen, die de schrijver meent te moeten geven. Bij allerlei gelegenheden, nodig of onnodig, vaak volkomen overbodig, stort hij een stroom van bewijsplaatsen over de lezers uit. Dat werkt zeer vermoeiend.

Enkele drukfouten zijn blijven staan. Abr. Kuyper wordt met een zekere hardnekkigheid, maar niet consequent, geciteerd als A. H. Kuyper (pag. 87, 109, 145, 203, 208, 211). Het woord meditatie op pag. 232 en 233 zal wel moeten zijn: mediatie. Zo immers staat het in het citaat van Tillich. En zo alleen is het zinvol.

Het boek van Müller is een stimulerend boek. Ik ben blij, dat de zaak van de prediking zo diepgaand aan de orde is gesteld. En ik hoop, dat het boek zal worden gelezen en verwerkt. Dat is het waard.

M. H. Bolkestein

M. J. Arntzen, *Biecht en vergeving van zonden.* Een benadering van het biechtvraagstuk vanuit gereformeerd standpunt. J. H. Kok N.V., Kampen 1961, 84 blz., ing. f 3,95.

Een goed overzicht van de standpunten van Luther, Osiander, Calvijn en Zwingli leidt dit boekje in. De schriftgegevens volgen. Een en ander brengt de schrijver tot een pleidooi voor de persoonlijke biecht,

die hij ook voor de gereformeerde gelovigen geoorloofd en nodig vindt. Dat daarbij een bijzondere nadruk op de geheimhouding moet vallen, volgt consequent uit het betoog. De schrijver noemt met waardering, wat de Ned. Herv. Kerk ten deze in haar kerkorde en liturgische formulieren bepaalde, en stelt dit ten voorbeeld aan de Gereformeerde kerken, die zulke bepalingen (tot nog toe) onnodig vonden, afwijzend een verzoek van Dr. Ph. J. Huysen, die inmiddels zijn grote studie in het licht gaf: *Het ambtsgeheim van de zielzorger* (1961).

Dr. Arntzen geeft er geen blijk van in te zien, dat juist in de presbyteriale kerkstructuur het ambtsgeheim van de zielzorger feitelijk in strijd komt met de functie van de kerkeraad, die de „tucht'' hanteert onder leiding van een voorzitter, die zijn ambtsgeheim ook tegenover die raad zou moeten handhaven.

Daarom zal het goede pleidooi weinig vrucht kunnen dragen voor de kerkleden, die hij zo huiselijk als „onze mensen'' aanduidt, al roept hij nog zo hoopvol de hulp in van de theologen, die hij navenant als „onze vooraanstaande mensen'' betitelt. Of hij er ook goed aan doet, de vraag, of de pastor met een psychologisch, psychiatrisch of neurologisch geval te maken krijgt zo maar en passant te behandelen, betwijfel ik. Is zijn boekje voor pastores bedoeld, dan zullen deze in ieder geval erop attent gemaakt moeten worden, dat zij zich deze vraag met grote ernst en geoefend onderscheidingsvermogen moeten stellen. Een neurotische biechtbehoefte is een allerminst denkbeeldig verschijnsel.

E. C. Smelik

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

Jan de Vries, *Keltische Religion* (Die Relig. der Menschheit, Bd. 18). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961, XI + 270 blz., geb. D.M. 32,—, bij intek. D.M. 28,—.

Stephanus Pfürtner, *Luther und Thomas im Gespräch.* F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1961, 180 blz., ing. D.M. 5,80, geb. D.M. 8,80.

Johannes Tauler, *Predigten.* Vollständige Ausgabe. Übertragen und herausg. von Dr. Georg Hofmann. Herder Verlag, Freiburg 1961, 648 blz., geb. D.M. 22,—.

Het Evangelie van Johannes met aantekeningen. Stichting Intern. Gemeenschap van Christenen, Amsterdam z.j., 96 blz., ing. f 0,75.

B. H. Brouwer, *Contact met de Bijbel.* Nieuwe Testament II, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1962, 52 blz., ing. f 0,95.

E. Zürcher, *Het Boeddhisme. Ontstaan en verbreiding in kaart, woord en beeld.* De Brug-Djambatan, Amsterdam 1961, 128 blz., geb. f 7,50.

F. R. J. Verhoeven, *De Islam. Ontstaan en verbreiding in kaart, woord en beeld.* De Brug-Djambatan, Amsterdam 1961, 119 blz., geb. f 7,50.

François Biot, *Communautés Protestantes.* Editions Fleurus, Paris 1961, 240 blz., ing. N.Fr. 7,75.

W. Sikken, *Uit en bij de brief aan de Galaten.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk z.j., 107 blz., geb. f 5,90.

E. Jansen Schoonhoven, *Zending en Tolerantie* (rede). Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1962, 18 blz.

Karl Gerhard Steck, *Kirche des Wortes oder Kirche des Lehramts?* (Theol. Studien Heft 66). EVZ Verlag, Zürich 1962, Voor Ned. en het Ned. taalgebied G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, 53 blz., ing. f 5,90.

H. A. C. Roem, *Idee en existentie*. Smits Drukkers Uitgevers, Den Haag 1962, 20 blz.

P. H. Muller, *De ouderling en zijn werk*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1961, 76 blz., ing. f 2,25.

Evald Lövestam, *Son and Saviour. A Study of Acts* 13, 32–37. C. W. K. Gleerup, Lund 1961, 134 blz.

Perspectief. Feestbundel van de jongeren bij het vijfentwintig jarig bestaan van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte. J. H. Kok N.V., Kampen 1961, 331 blz.

John Masefield, *Goede Vrijdag* (WTB serie V, dl. 1). Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1961, 52 blz., ing. f 3,25.

H. Faber, *Pastoraal psychologische opstellen*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1961, 140 blz., ing. f 3,90.

Pierre Prigent, L'Epître de Barnabé i–xvi. Librairie Lecoffre. J. Gabalda et Cie., Editeurs, Paris 1961, 240 blz.

„De Achttien", *Van kerken tot kerk*. Carillonreeks 22, W. ten Have N.V., Amsterdam 1962, 140 blz., ing. f 1,75.

Claude Tresmontant, *Sittliche Existenz bei den Propheten Israels*. Herder, Freiburg 1962, 204 blz.

Frederic K. Kenyon – A. W. Adams, *Der Text der griechischen Bibel*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, 200 blz., geb. D.M. 14,80.

K. E. Skydsgaard, *Konzil und Evangelium*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 215 blz., ing. D.M. 13,50.

Hans Schär, *Seelsorge und Psychotherapie*. Rascher Verlag, Zürich 1961, 270 blz.

Der Spannungsbogen. Festgabe für Paul Tillich zum 75 Geburtstag. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961, 186 blz.

R. Bijlsma, *Kleine Catechetiek*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1962, 304 blz., geb. f 14,90.

B. J. Oosterhof, *Israels Profeten* (BBB reeks). Bosch & Keuning N.V., Baarn z.j., 166 blz. ing. f 2,90.

D. G. Rengers Hora Siccema, *Paradox*. N.V. Uitg. Mij. W. E. J. Tjeenk Willink, Zwolle 1962, 84 blz. ing. f 6,—.

Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Zweite, völlig veränderte Auflage. Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 691 blz.

Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. I Schau der Gestalt*. Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 664 blz.

Jeanne Ancelet-Hustache, *Eckhart en de mystiek van zijn tijd*. (Pictura reeks) Uitg. Het Spectrum, Utrecht 1961, 191 blz.

Albert J. Rasker, *Wir wählen das gefährliche Leben*. Theol. Ex. heute, Heft. 92. Chr. Kaiser Verlag, München 1961, 69 blz., ing. D.M. 4,30.

TIJDSCHRIFTEN

Theologische Literaturzeitung, Januar 1962. R. Bultmann, Zur Interpretation des Johannesevangeliums; W. Pannenberg, Die Krise des Ethischen und die Theologie; G. F. Vicedom, Der innere Wandel der Religionen als Frage an unsere Verkündigung. – Februar 1962. G. Gloege, Karl Löwiths Kritik der geschichtlichen Existenz; V. Vinay, Der Anschluss der romanischen Waldenser an die Reformation und seine theologische Bedeutung.

Nouvelle Revue Théologique, Janvier 1962. G. Thils, Pour mieux comprendre les manifestations oecuméniques; C. Dumont, La réflexion sur la méthode théologique, II; A. Godin, L'animation pastorale et psychologique des petits groupes; A. Wenger, La nouvelle Base élargie du Conseil Oecuménique des Eglises. – Février 1962. Aug. Cardinal Bea, Travail scientifique et enseignement universitaire au service de l'Unité des chrétiens; J. Coppens, Les affinités qumrâniennes de l'épître aux Hébreux; R. Carpentier, Vocation sacerdotale, vocation religieuse; R. Charland, Aspect pastoral des causes de nullité de mariage; G. Dejaifve, Etudes sur le premier Concile du Vatican. A propos d'ouvrages récents.

Theologie en Practijk, Winter 1961. D. G. van Vreumingen, De betekenis van homologein in het Nieuwe Testament; J. L. Springer, Een tweetal voordrachten van prof. Paul Tillich te Amersfoort II, De betekenis van het existantialisme voor de moderne

cultuur; J. G. Jacobs, Moderne geloofloosheid of nieuwe religiositeit?; J. van Leeuwen, Hoe werkt de doop in de orde der kerk? Tweeërlei zienswijze.

Kerygma und Dogma, 1 Quartalsheft 1962. Hans von Campenhausen, Die Jungfraugeburt in der Theologie der alten Kirche; Bernhard Lohse, Was verstehen wir unter Dogmengeschichte innerhalb der evangelischen Theologie?; Martin Henschel, Verantwortung oder Autonomie des Menschen? Die Bedeutung der Taufe.

Theologische Zeitschrift, Januar-Februar 1962. Georg Fohrer, Gottes Antwort aus dem Sturmwind, Hi. 38–41; Victor Hasler, Die königliche Hochzeit, Matth. 22,1–14; Wilhelm Dantine, Konfessionskunde – eine Unterabteilung systematischer Theologie?

Hervormde Teologiese Studies, Desember 1961. S. P. Engelbrecht Septuagenarius; C. H. Rautenbach, Prof. Dr. S. P. Engelbrecht en die Geestlike kultuur van die Afrikaner; K. H. E. Gravemeyer, Een dankbare Herinnering aan wat Prof. Dr. S. P. Engelbrecht voor de goede betrekkingen tussen Zuid-Afrika en Nederland gedaan heeft; B. R. Krüger, Bij die 70-jarige verjaarsdag van Prof. Dr. S. P. Engelbrecht; L. M. le Roux, Prof. Dr. S. P. Engelbrecht – 'n Vriend van die Jeug; B. Gemser, „Mabdiel" of „Mekabbeets"?; A. D. Pont, Die Kerkwet en die Amp van Dienaar van die Woord; J. P. Oberholzer, Die O.T. Getuienis aangaande die Nederdaling van Christus na die Hel; S. P. J. J. van Rensburg, Die N.T. Getuienis aangaande die Nederdaling van Christus na die Hel; J. J. Engelbrecht, Neergedaal na die Hel; A. van Selms, Oortuiging en Verdraagsaamheid; A. S. Geyser, Barnabas. Van Leviet tot Apostel; H. M. Rex, Die Verhuising van 'n Nederlandse Gesin na die Z.A. Republiek in 1890.

Vox theologica, januari 1962. S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, Ervaringen van een theologisch student twee generaties geleden (1901–1907); J. W. Doeve, Jodendom en koningschap bij het begin onzer jaartelling; A. S. van der Woude, De vondsten in de woestijn van Juda (2).

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Oct.–Dec. 1961. K. Gatzweiler, La conception paulinienne du miracle; W. de Meeûs, Composition de Lc., XIV, et genre symposiaque; J. Coppens, Son Éminence le Cardinal Joseph-Ernest van Roey. In Memoriam.

Vigiliae Christianae; December 1962. J. Zandee, Iosephus contra Apionem; Isabel Speyart van Woerden, The Iconography of the Sacrifice of Abraham.

Les Etudes Philosophiques, Octobre –Décembre 1961. Gaston Berger. Georges Bastide, In Memoriam; Edouard Morot-Sir, Ascèse philosophique et amitié selon Gaston Berger; René Lacroze, Gaston Berger devant le mystère du temps; Pierre Mesnard, Gaston Berger et la caractérologie; Joseph Moreau, Sagesse de Gaston Berger; Henry Duméry, La théorétique; Roger Mucchielli, La philosophie et la vie; Gilbert Tournier, Gaston Berger et la prospective; Louis Millet, L'esprit de la prospective; Charles Devivaise, Rencontre avec Gaston Berger; René Barzin, Gaston Berger; Augusto Guzzo, Gaston Berger et l'Italie; André Mercier, Des valeurs du vrai, du beau et du bien; H. W. Schneider, Gaston Berger; Juan Zaragüeta, Gaston Berger et la pensée espagnole; Gilbert Varet, Bibliographie de Gaston Berger.

The International Review of Missions, January 1962. Bengt Sundkler, Daring, in order to Know: The IMC from Edinburgh to New Delhi; Korula Jacob, The Task Ahead: The substance of an Address to the IMC Assembly at New Delhi, November 17/18, 1961; M. A. C. Warren, Pastoral Care for the Foreign Missionary; Frank L. Cooley, A Church Reformed and Reforming; Richard P. Poethig, Forms of the Ministry in an Industrial Society; Harry G. Dorman Jr., Churches and Missions in the Near East; Prudencio Damboriena, Roman Catholic Missions – 1961; Donald G. S. M.' Timkulu, All Africa Church Conference; E. J. Peter Mathews, Mindolo Oecumenical Foundation; John A. Havea, The Pacific Meets beyond the Reefs; Howard W. Yoder, The Second Latin American Evangelical Conference.

Irénikon, 1961, No. 4. A. M. la Bonnardière, Tu es Petrus. La péricope Matthieu 16, 13–23 dans l'oeuvre de saint Augustin.

Kerk en Theologie, januari 1962; G. J. Streeder, In memoriam dr. Willem Johannes de Wilde; A. A. van Ruler, Geloofssymbolen en wetenschappelijke begrippen; A. F. J. Klijn, Joden en heidenen in Lucas-Handelingen; Th. C. Vriezen, Leert Lucas de verwerping van Israël?; J. D. Plenter, Het woord van God en de levende godsdiensten der mensen.

Musica Sacra, februari 1962. M. Geerink Bakker, De dienst van het zingen en spelen in de samenkomsten der gemeente; Dirk Janz. Zwart, Het tempo in de mensurale muziek (III).

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1961–No. 4. W. F. Dankbaar, L'Apostolat chez Calvin; J. Gagé, Commodien et le moment millénariste du IIIe siècle; G. Wagner, Le Tabernacle et la Vie „en Christ".

Revue Biblique, Octobre 1961. S. Legasse, Scribes et disciples de Jesus (Suite); M. E. Boismard, L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques; B. Couroyer, Le Temple de Yahô et l'orientation dans les papyrus araméens d'Éléphantine; J. Teixidor, Epitaphes hieronolymitaines en syriaque estranghelo; H. de Contenson, Remarques sur le Chalcolithique récent de Fell esh Shuna; R. de Vaux, Les fouilles de Tell el Fâr'ah. Rapport préliminaire sur les 7e, 8e, 9e campagnes 1958–1960.

Theology Today, October 1961. Charles C. West, Christ the Light of the World; Henry P. van Dusen, Ecumenical Christianity Tomorrow; Frederick W. Dillistone, The Concept of Continuity; Horace T. Allen, One Visibly Catholic Church; Mary McDermott Shideler, The Layman's Role in Theology.

Harvard Theological Review, Vol. LIV, Number 4. James Muilenburg, The Biblical View of Time; Robert A. Kraft, Oxyrhynchus Papyrus 655 Reconsidered; E. R. Dodds, New Light on the „Chaldaean Oracles"; Perry Miller, Theodore Parker, Apostasy Within Liberalism.

Journal of Biblical Literature, December 1961. Georg Fohrer, Remarks on Modern Interpretation of the Prophets; Raymond Abba, The Divine Name Yahweh; Edwin D. Freed, The Entry into Jerusalem in the Gospel of John; H. L. Ginsberg, Hosea's Ephraim, more Fool than Knave; Richard T. Mead, The Healing of the Paralytic –a Unit?; John Briggs Curtis, „East is East"; Victor Paul Furnish, „Fellow Workers in God's Service".

Sacris Erudiri, XII, 1961. K. Gamber, Das kampanische Messbuch als Vorläufer des Gelasianum; B. Schwank, Zur Neuausgabe von „Contra Varimadum" nach dem Codex Paris B.N. Lat. 12217, im Corpus Christianorum Series Latina XC; A. Mutzenbecher, Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis; A. Olivar, San Pedro Crisólogo autor de la Expositio Symboli de Cividale; Kl.-D. Daur, Prolegomena zu einer Ausgabe von Augustins De Vera religione; H. Silvestre, A propos d'une citation non identifiée: S. Jérôme ou S. Grégoire le Grand?; C. Coebergh, La messe de Saint Grégoire dans le sacramentaire d'Hadrien; K. Gamber, Die Formulare des hl. Praeiectus und der hl. Euphemia in den junggelasianischen Sakramentaren; S. P. J. van Dijk, The Urban and Papal Rites in Seventh and Eight-Century Rome; L. Machielsen, Fragments patristiques non-identifiées de ms. Vat. Pal. 577; N. Huyghebaert, Het grafschrift van de kluizenaar Everelmus en het ontstaan van de Sint-Bartholomeus-abdij te Brugge.

Scottish Journal of Theology, December 1961. J. A. B. van den Brink, Bible and Biblical Theology in the Early Reformation; John H. Hick, Necessary Being; Otto Piper, Christian Baptism; John Mole, Laymanship; F. R. Stevenson, Architecture and Liturgy; Gabriel Hebert, The Problem of the Gospel According to Matthew.

BERICHT

Op vrijdag 25 en zaterdag 26 mei 1962 zal een *Tillich-cursus* gehouden worden in de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort. Het programma vermeldt: vrijdag 20 uur, Drs. Hensen, „Biografische inleiding"; zaterdag 10 uur, Prof. Dr. L. J. van Holk, „De correlatiemethode"; zaterdag 14 uur, Dr. J. H. Plokker, „De moed om te zijn". Kosten: f 6,25 leerganggeld + f 10,— pension (voor studenten f 3,— + f 7,—; voor leden van de Tillich-kring f 2,50 + f 10,—). Opgaven aan de Internationale School voor Wijsbegeerte, Dodeweg 8, Amersfoort (tel. 03490-5020).

R. Boeke, secr. Tillich-kring,
Britsenburg 10, Rotterdam-23.

DE LIEFDE GODS IN DE KORAN

DOOR

J. M. S. BALJON

Groningen

In het Institute of Islamic Studies van de McGill University te Montreal (Canada) wordt sinds enige jaren onder leiding van de bekende Islamoloog W. C. Smith het belangwekkend experiment ondernomen om met een fifty-fifty verdeling van Moslims en niet-Moslims, van Aziaten en niet-Aziaten, gezamenlijk Islam-studie te bedrijven. Van de hand van één van de tijdelijke docenten van dit instituut, de Pakistani Moslim Dā'ūd Rāhbar,[1] verscheen onlangs een opmerkelijk boek over het godsgetuigenis in de Koran.[2] Een intrigerende zinsnede in dit werk werd aanleiding voor een klein onderzoek, in het onderhavige artikel neergelegd. Op blz. 172 wordt nl. met betrekking tot Allah gesteld: „God's love is conditional", d.w.z. uit de gegevens van de Koran bleek de auteur dat, wil God liefhebben, er altijd van de kant van de mens iets tegenover moet staan, iets van godvrezendheid, goede werken e.d. Gods liefde, zo zouden we misschien moeten zeggen, is er steeds „gemotiveerd".

Al dadelijk waren er twee dingen, die opvielen. Ten eerste, dat er, voorzover dit kon worden nagegaan, over dit onderwerp nog geen aparte studie geschreven werd.[3] Ten tweede, dat ook niet het geval bleek, wat mogelijk een verklaring voor het ten eerste had kunnen zijn, nl. dat deze notie in feite zou ontbreken in de Koran (al heeft de Islam er dan de naam van geen raad te weten met een God, die liefheeft[4]); maar dat integendeel de noodzaak zich voordeed enige belangrijke beperkingen bij het onderzoek te maken,

---

[1] Naderhand was deze jonge geleerde nog verbonden aan de universiteiten van Ankara en Hartford.

[2] *God of Justice* (1960), door Brill uitgegeven. De auteur werd tot zijn onderzoek aangezet door twijfel aan de juistheid van de opvatting – zowel bij Westerse orientalisten als bij Moslimse theologen te vinden – dat de Koran de predestinatie zou leren, en dat Allah bij de beoordeling van de daden der mensen volkomen willekeurig te werk zou gaan. Het resultaat van de gemaakte studie is in de titel van het boek uitgedrukt. In Rome wordt van R.K. zijde een dissertatie voorbereid over de methode van Rāhbar's Koranexegese.

[3] Wel bestaat er een fraai opstel van I. Goldziher over de betekenis, die de amor Dei heeft gekregen in de Moslimse theologie (*Der Islam*, 1919, S. 144–158). Enige punten uit dit essay werden nader uitgewerkt door H. H. Dingemans in zijn proefschrift *Al-Ghazali's Boek der Liefde* (1938), blz. 18–33.

[4] Zie b.v. S. M. Zwemer: „The Christian truth that God is love is to the learned Moslem blasphemy and to the ignorant an enigma". (*Islam*, 1907, p. 87).

omdat een volledige behandeling van de stof het kader van een artikel te buiten zou gaan.

Er zal slechts worden nagegaan wat de wortels *wdd* en *ḥbb* met de denominativen aan materiaal opleveren. Deze wortels geven nl. de meest neutrale betekenis van liefhebben. Daaraan zal dan nog de voor de Moslimse mystici zeer geliefde locus worden toegevoegd, waar Abraham „een vriend van God" genoemd wordt. Onbesproken blijven verwante begrippen, zoals *raḥma* (genade[1]), *ni'ma* (gunst), *faḍl* (goedheid), *iḥsān* (weldoen). Ook wordt geen aandacht geschonken aan veelzeggende epitheta van Allah als de Beschermer (*al-wakīl*: S. 73,9), de Overvloedigschenkende (*al-wahhāb*: S. 38, 8/9), de in-de-ruimte-Steller (*al-fattāḥ*: S. 34, 25/26), de goedertierene (*al-ra'ūf*: S. 3, 28/30), e.d. En tenslotte zouden ook de teksten genoemd moeten worden, waar wel de uitingen van de goddelijke liefde, maar niet de „naam" vermeld worden. Zie b.v. de Sūra's 93, 94, 105, 106 en 108, welke H. Birkeland analyseert onder het thema *The Lord guideth.*[2]

De wortel *wdd*. In de regel drukt in de Koran het verbum *wadda* „een graag willen" uit, „een zouden wensen", en meestal met een kwade bedoeling. B.v. om tot ongeloof te verleiden (S. 2, 103/109). Maar in S. 58, 22, waar het in de derde vorm gebruikt wordt, komt de betekenis ervan in de buurt van „liefhebben": „Niet zult gij meemaken, dat mensen die in God en de Jongste Dag geloven, sympathie koesteren (*juwāddūna*) voor wie tegen God en Zijn gezant obstructie voert".

„Sympathie", „vriendschap" is ook de betekenis van het ervan afgeleide nomen *mawadda*. S. 5, 85/82: „Waarlijk, gij zult bemerken, dat onder de mensen de Joden en polytheïsten het meest vijandig zijn jegens de gelovigen. En gij zult bemerken, dat zij, die zeggen: Wij zijn Christenen, het vriendschappelijkst (lett. het meest nabij in *mawadda*) zijn jegens de gelovigen".

Eigenlijk alleen de derivata *wudd* (dit nomen komt 1 × voor) en *wudūd* (dit adjectief wordt 2 × gebruikt) kunnen door „liefde" en

[1] Dit woord en de wortel *rḥm* zijn in de Koran ruim 150 × van toepassing op Allah! Gewoonlijk betekent het barmhartigheid, barmhartig zijn. In S. 11, 120/119 wordt zelfs gezegd, dat God de mensen geschapen heeft om barmhartig te kunnen zijn. In S 9, 72/71 heeft *rḥm* ongeveer de zin van „zich welgevallig betonen" (jegens de mensen van geloof en goede werken). Of en in hoeverre er in *rḥm*, gelijk als het in het O.T. doet, de notie van een vaderlijk zich ontfermende liefde meespreekt, zou nader onderzocht moeten worden. In S. 30, 20/21 heeft *raḥma* duidelijk de betekenis van „tedere liefde", maar dan is het in een niet-religieuse zin gebruikt.

[2] *Skifters det Norske Videnkaps-Akademi*, 1956, no. 2.

„liefderijk" worden vertaald. S. 19, 95/96: „Zij, die geloven en goede werken doen, aan hen zal de Barmhartige liefde (*wudd*) betonen". S. 11, 92/90: „En vraagt uw Heer om vergeving en wendt u berouwvol tot Hem. Voorzeker, mijn Heer is barmhartig en liefderijk (*wudūd*)". S. 85, 13v.: „Hij is het, die schept en herschept (sc. bij de wederopstanding). En Hij is de Vergevende en Liefderijke (*wudūd*)".

De wortel *ḥbb*. Ook deze wortel, en nog in een sterkere mate, duidt vaak op een liefhebben, dat „nog onderweg is". Het object is aanlokkelijk, wekt begeerte op, maar is toch niet zo inspirerend dat het liefde kan opeisen van het subject, dat er zich naar richt. Vijf betekenisnuances kunnen worden onderscheiden:

a. Aantrekkelijk zijn. S. 38, 31/32 (uit de geschiedenis van Salomo, die op een dag zo opging in zijn hobby voor mooie paarden,[1] dat hij de tijd van het gebed – de *ṣalāt* – helemaal vergat. Schuldbewust belijdt hij dan:) „Inderdaad, de aantrekkingskracht (*ḥubb*) van het bezit heeft mij afgehouden van het gedenken (*dhikr*) van mijn Heer, tot het moment dat het donker begon te worden (lett. tot zij – de zon – schuil ging in de sluier)". S. 49, 7: „Maar God heeft voor u het geloof aantrekkelijk (*ḥbb* II) en verleidelijk gemaakt in uw hart, en Hij heeft bij u afkeer opgewekt tegen het ongeloof". Zie ook S. 3, 12/14 en S. 2, 213/216.

b. Voorkeur geven aan. S. 9, 23: „O gij die gelooft, neemt uw vaders en uw broers niet tot bondgenoten, indien zij aan ongeloof de voorkeur geven (*ḥbb* X) boven geloof" (cf. ook S. 16, 109/107).

c. Graag zien, willen; er zin in hebben. S. 24, 18/19: „Zij, die graag zouden zien (*juḥibbūna*), dat zedeloosheid zich verspreidde onder de gelovigen, voor hen is er een pijnlijke bestraffing" (vgl. ook S. 9, 109/108; S. 49, 12; S. 3, 185/188; S. 24, 22). S. 12, 30 (uit het Jozef-verhaal): „En de vrouwen in de stad zeiden: De vrouw van de overste heeft geprobeerd haar jonge slaaf te verleiden; hij had een heftige begeerte (*ḥubb*) bij haar opgewekt" (cf. ook S. 89, 21/20).

d. Gehecht zijn aan. S. 2, 172/177: „Niet is het vroomheid, als gij uw gezichten (bij het gebed) naar het oosten en het westen wendt (sc. dat is maar een uiterlijk gebaar), maar vroom is hij die in God, de Jongste Dag, de engelen, de Schrift en de profeten gelooft, en zijn bezit – ondanks zijn gehechtheid eraan (*'alā ḥubbihi*) – geeft aan zijn naaste, de wezen, de armen, de reiziger en de bedelaars". Anderen (Rāhbar, E. H. Palmer, J. M. Rodwell, G. Sale) vertalen:

---

[1] Een grappig bedoeïens trekje.

„uit liefde voor Hem (God)". Op zichzelf is deze vertaling net zo goed mogelijk als de door ons gekozene, want *'alā* kan, gelijk de ermee in het Hebreeuws corresponderende prepositie *'al*, zowel betekenen „op grond van" als „niettegenstaande iets dat het zou kunnen verhinderen". Maar weinig logisch is het, dat het pronominale suffix *hu* op het veel verder terugstaande woord Allah zou moeten slaan in plaats van op het direct eraan voorafgaande woord *al-māl* (bezit). al-Ṭabarī citeert in zijn Korancommentaar (II, 95vv.), die nog wel eens nuttige – d.w.z niet door een bepaalde dogmatiek gepraeconcipieerde exegeses kan bieden, een aantal tradities die vertellen dat deze uitdrukking van nature gierige Moslims op het oog had. O.i. doorslaggevend is de parallele passage, te vinden in S. 3, 86/92: „Niet zult gij vroomheid erlangen, zolang gij niet bijdragen geeft van hetgeen waaraan gij gehecht zijt (*tuḥibbūna*)". Dezelfde uitdrukking komt men ook tegen in S. 76, 8v.; en hier zijn er nog meer, die dan de vertaling „om Zijn liefde" prefereren (zie ook R. Blachère en J. H. Kramers): „En zij (de vromen) delen voedsel uit – ondanks gehechtheid eraan (*'alā ḥubbihi*) – aan de armen, wezen en gevangenen, (zeggende): Wij spijzigen u, maar alleen terwille van het aangezicht Gods (d.w.z. om Gods gunst te verwerven[1]), niet om door u beloond of bedankt te worden". Blachère en Kramers baseerden waarschijnlijk hun vertaling op de door de vromen zelf opgegeven motivering het te doen „terwille van het aangezicht Gods" (*li-wadjh Allāhi*). O.i. geven de contrasterende preposities *'alā* en *li* een dubbele beweegreden aan: niettegenstaande de eigen gehechtheid aan het aardse èn terwille de hoop daarmee Gods gunst te verwerven.

e. Liefhebben. S. 2, 160/165 (contra de afgodendienaars): „En er zijn lieden die naast Allah (het bestaan) aannemen van gelijksoortige grootheden, welke zij net zo liefhebben als Allah. Maar zij, die geloven zijn sterker in hun liefde (*ḥubb*) voor Allah. S. 3, 29/31: „Indien gij God liefhebt (*tuḥibbūna*), volgt mij (Mohammed) dan; God zal u liefhebben (*juḥbibkum*) en uw zonden vergeven. En God is vergevend en barmhartig". S. 5, 59/54: „O gij die gelooft, zo iemand van u van zijn geloof afvallig wordt, God zal dan wel voor (andere) mensen zorgen, die Hij zal liefhebben (*juḥibbuhum*) en die Hem zullen liefhebben (*juḥibbūnahu*)". S. 20, 39: („Toen Wij aan uw – d.i.

---

[1] Cf. J. M. S. Baljon, *To Seek the Face of God in Koran and Ḥadīth* (*Acta Orientalia*, 1953, p. 254–266).

Mozes' – moeder via een openbaring te kennen gaven:) Leg hem in een kistje en werp dit vervolgens in de rivier... (Toen op dat moment) stortte Ik over u liefde (*maḥabba*) van Mij uit, opdat gij grootgebracht zoudt worden onder mijn oog". Tenslotte is in een reeks Koranverzen de vaste uitdrukking te vinden *Allāh juḥibbu* met dan als object de mensen, die weldadig zijn (S. 2, 191/195), geduldig volharden (S. 3, 140/146), godsvertrouwen bezitten (S. 3, 154/160), e.d.

De laatste tekst, die voor ons onderwerp gereserveerd is, staat in S. 4, 124/125: „En God nam zich Abraham tot vriend".[1]

Het aldus verzameld materiaal levert feitelijk maar twee plaatsen op, waar gesproken wordt van *liefde van de mens tot God*: S. 2, 160/165 en S. 3, 29/31. De eerste passage maakt duidelijk, dat de liefde van de gelovigen exclusief moet zijn. Hier is Allah m.a.w. gelijk Jahwè een „naijverig God". En uit de andere locus blijkt, dat het liefhebben Gods verplicht tot het volgen van de Profeet, en als vruchten oplevert het ontvangen van de liefde Gods en de vergeving van zonden.

Rijker is de oogst aan teksten, waarin sprake is van *liefde van God tot de mens*. Het centrale thema daarbij geeft S. 19, 95/96. De goddelijke liefde richt zich tot hen, die geloven en goede werken doen. Nader gepreciseerd vinden we dit in de passages met de vaste formule: „God heeft lief..." (*Allāh juḥibbu*). Tot de categorie van het geloof behoren dan de godvrezenden (S. 3, 70/76), de mensen met godsvertrouwen (*tawakkul*: S. 3, 154/160) en de berouwvollen (S. 2, 222). En als de werkers van goede daden worden hierbij aangeduid: zij, die strijden op Gods weg (S. 61, 4), de weldadigen (S. 2, 191/195), zij, die rechtvaardig handelen (S. 5, 46/42) en zich rein houden (S. 2, 222). Gods liefde is hier zo ongeveer gelijk aan Gods welbehagen jegens mensen van geloof en goede wil. Daarnaast is deze amor Dei ook een liefde, die geeft. In S. 11, 92/90 en S. 85, 14 is dat vergeving aan de berouwvollen, in S. 20, 39 bewarende zorg voor het Mozes-kind.

Tenslotte is er ook iets terug te vinden van een zoekende liefde Gods. S. 5, 59/54, wekt de indruk dat God blijkbaar behoefte heeft aan mensen, die hem liefhebben. De inhoud van deze locus, dat moet wel gezegd worden, is uitzonderlijk voor het gedachtenklimaat

[1] „Vriend van God" heet hij ook in Jes. 41, 8; 2 Kron. 20, 7; Jubil. 19, 9; 30, 20; Jak. 2, 23 en 1 Klem. 10, 1.

van de Koran, Beslist niet vreemd, evenwel, aan de boodschap van de Koran is de notie van de uitverkiezing. En in dit licht moet ook S. 4, 124/125 met het gedurfde beeld van het vriendzijn-van-God van Abraham geïnterpreteerd worden.[1] Twee maal alléén (S. 2, 124/130 en S. 16, 122/121) en één maal in gezelschap van de beide andere aartsvaderen (S. 38, 47) wordt hij een uitverkorene genoemd. Daarbij moet ook bedacht worden, dat Abraham in S. 6, 76vv. getekend wordt als een Chaldeeër, die zon, maan en sterren nog als goden beziet. We zijn hier dus dichtbij de conceptie van het „als éénling riep Ik hem" (Jes. 51 : 2.)[2]

Zijn aldus een Abraham en een Mohammed in hun heidense staat en een Mozes in zijn zuigelingsjaren (zie boven S. 20, 39) voorwerpen van Allah's verkiezende en bewarende liefde geweest, dan is het toch moeilijk aan te nemen dat er bij zulk een dispositie van de objecten sprake kan zijn van een „conditional love", een liefde die zijn „gegronde redenen" had. En expressis verbis is de ongemotiveerdheid van Allah's uitverkiezing gekenschetst in het geval van Adam en Jona. Zo lezen we in S. 20, 119v./121v.: „En Adam werd ongehoorzaam aan zijn Heer en week af van de rechte weg. Daarop verkoos zijn Heer hem uit, wendde zich weer tot hem en leidde hem"; S. 68, 48vv.: „Wacht geduldig het oordeel van uw Heer af en wees niet als de 'man van de vis' (Jona)... Was zijn Heer hem niet genadig geweest, hij zou verachtelijk zijn weggeworpen op de kale rotsen. Doch zijn Heer verkoos hem uit".[3]

Tegenover deze zeker niet te veronachtzamen passages, die te kennen geven dat Allah ook op een irrationele wijze kan liefhebben, staat een veel groter aantal teksten, die een liefde van de kant van God aan voorwaarden gebonden laat zijn. Ten aanzien van Rāhbar's these: „God's love is conditional" kan daarom geconcludeerd worden, dat zij bruikbaar is als typering voor het godsgetuigenis van de Koran, maar als algemene stelling had zij wel met enige restricties omkleed mogen worden. Zodoende is ook voor Allah de

---

[1] Op zichzelf behoeft deze qualificatie nog niet een „verkiezende genade" te impliceren. Zo ontvangt, volgens de zienswijze en beschrijving van Jubil. 19, Abraham dit als een soort verdiende eretitel na een tiende verzoeking te hebben doorstaan!

[2] Hetzelfde geldt ook voor Mohammed. Zie S. 93, 7: „Heeft Hij u (Mohammed) niet gevonden als dwalende (d.i. Polytheïst) en u rechtgeleid?"

[3] Zie ook S. 35, 29/32: „Daarna (d.i. na het aan Mohammed te hebben geopenbaard) hebben Wij de Schrift als erfdeel geschonken aan diegene onder Onze dienaren, die Wij hebben uitverkoren. En onder hen zijn er die *onheil stichten* tot hun eigen schade, en er zijn er die het midden (tussen goed doen en onrechtvaardig handelen) bewaren, en er zijn er die – zo God wil – uitmunten in goede werken".

uitspraak van toepassing, die W. F. Lofthouse gaf met betrekking tot Jahwè: „For while Jahveh, kind and loving to all his works, might on occasion bestow the free and unmerited largess of his condescending favour on men... yet he rather chooses to be known as binding them in a reciprocal relation with himself of rights and duties"[1] (een sprekende tekst hiervoor is Ex. 19: 5, „Nu dan, als gij werkelijk oplettend naar mijn stem luistert en u houdt aan mijn verbond, dan zult gij onder de volken voor Mij een kostelijk bezit zijn).[2]

[1] *Ḥen and Ḥesed in the Old Testament* (*ZAW*, 1933, S. 35). Een andere merkwaardige overeenkomst tussen het godsgetuigenis van de Koran en het O.T. is de betrekkelijke onbelangrijkheid van deze goddelijke eigenschap tegenover haar antipool, de gerechtigheid. Zo verklaart L. Köhler: „all diese Eigenschaften (d.h. Liebe und Güte) kennzeichen den Herrn minder denn die eine, dass er gerecht (*ṣaddīq*) ist" (*Theologie des Alten Testaments*, 1953, S. 16). Het verschil in de liefde van Allah en die van Jahwè is wel de veel gepassioneerder aard ervan bij de laatste (althans zoals hij door de profeten beschreven wordt). Jahwè's liefde is soms bijna „vrouwelijk" van karakter. Vgl. het heen en weer van liefde en haat jegens Efraïm in Hosea 11, 3, 8 v. en 12, 1 en 15.

[2] Na de afsluiting van dit artikel bereikte mij nog een analyse van Rāhbar's boek van de hand van H. Kraemer: *Een nieuw geluid op het gebied der Koranexegese* (1962) (Mededelingen Koninkl. Akad. van Wetensch. dl. 25, no. 1). De originaliteit van Rāhbar's betoog slaat K. te hoog aan. R. bestrijdt in feite een voor Westerse Oriëntalisten reeds enige tijd een overwonnen standpunt.

KNECHTEN EN BEDIENDEN

DOOR

L. A. Snijders

Zwolle

De dienstbaarheid van koningen en levieten, priesters en profeten

Bij de omschrijving van de priesterlijke functie in enkele passages van het boek Deuteronomium treft o.a. het naast elkaar voorkomen van de w.w. עָמַד en שֵׁרֵת. In 10:8 lezen we dat de stam Levi is afgezonderd om... te staan vóór Jhwh om Hem te dienen. Ook 18:5 spreekt van het staan om te dienen. Dt. 17:12 bevat de vermaning te luisteren naar de priester die „staat om Jhwh te dienen. Het is begrijpelijk dat de vert. N.B.G. hier en bijv. in 2 Kron. 29:11 de beide begrippen in één uitdrukking nl. in dienst staan, weergeeft.

We willen allereerst het w.w. עָמַד belichten. Het is frappant hoe priesters of levieten hier en daar „de staanders" heten. (1 Kron. 6:18, Zach. 3:7, Neh. 12:44). „Degenen, die staan" is een stáánde uitdrukking geworden voor hen, die in de tempel dienst doen. Wie speurt naar achtergrond en herkomst van deze term is niet klaar met het benadrukken van de rust tegenover de beweeglijkheid, de aan het heiligdom en altaar verbonden figuur in contrast met de rondtrekkende Godsman. Het staan kan een stop-zetten van het voortgaan betekenen (sta of ik schiet), het kan ook een opstaan tot daad en activiteit aanduiden. Deze laatste notie is inhaerent aan het hebr. *'amad*. Men „staat" in de poort om recht te spreken, toegang tot de stad te vragen, men staat iemand naar het leven (letterl. men staat bij het bloed van iemand, Lev. 19:16), men staat om de Naam van God uit te roepen (2 Kon. 5:11), een beslissing af te wachten of een woord te horen. Het staan is in het O.T. dikwijls een begin van actie, een gespannen zijn op wat gaat gebeuren, vol van ingehouden kracht. Het staan is een kláár-staan.

Dit is duidelijk wanneer aan het w.w. *'amad* nog een ander wordt toegevoegd, zoals ook in de teksten van Dt. die we zoëven noemden. De stam Levi staat om te dienen, te zegenen enz. Het ligt echter voor de hand ook aan deze gespannenheid en activiteit te denken wanneer het עָמַד zelfstandig voorkomt en niet de hulp heeft van een nadere bepaling. „Er was vreugde van Juda over de „staande" priesters en levieten" d.w.z. over de dienstdoende functionarissen,

de dienaren die waren aangetreden (Neh. 12:44). In 1 Kron. 6:17 en 18 lezen we over de levieten die „op hun dienst" (*'aboda*) „stonden", d.w.z. die hun ambt vervulden, zoals de vert. N.B.G. terecht schrijft. Het vervolg: „dit waren de staanden en hun zonen", kan dan verduidelijkt worden met: „dit waren dan degenen die hun ambt vervulden met hun zonen" (vers 18).

Het ligt voor de hand deze interpretatie ook te benutten bij de vraag naar de zin van het gezegde: „deze predikant staat te Leiden". Het ene woordenboek zegt ten onrechte: dat betekent dat hij in die plaats is gevestigd. Het andere zegt veel juister: hij bedient of vervult zijn ambt.[1] Maar is dan de gedachte, dat deze functie staande wordt uitgeoefend een toereikende verklaring? Zoeken we te ver als we vooral aan de priester in de bijbel denken? Hij stáát niet alleen, maar hij loopt ook door het heiligdom, hij knielt neer, hij zit of ligt om de heilige spijs te eten. Niettemin is hij een „staander", iemand die gericht is op een belangrijk gebeuren, in beweging gekomen in een bepaald ambtelijk handelen. Het staan in deze zin is een innerlijke werkzaamheid, die in het Nederlands kan worden aangeduid door toevoeging van het voorzetsel „naar" (mijn hoofd staat er niet naar, iemand naar het leven staan) of die we nog herkennen in de uitdrukking: „een staand leger" of „staande troepen". Dat zijn de troepen die beschikbaar zijn, de parate eenheden. Staan is vaak klaar-staan, gereed zijn om iets te doen vooral: om te helpen. Men denke (wat het N.T. betreft) aan het visioen van Stefanus, die de Zoon des Mensen niet ziet zìtten aan de rechterhand van God, maar ziet stáán (Hand. 7:56 vgl. de meer gebruikelijke uitdrukking: zitten in M. 27:64, Marc. 16:19 enz.).

Nu wordt dit gericht zijn op dienst en werk ten behoeve van anderen juist bij de omschrijving van de functie van priester of leviet bedoeld. De nadruk ligt erop wanneer *'amad* verbonden wordt met *sjērēt*, waarover straks meer gezegd moet worden. Ook worden we tot deze verklaring gedrongen door het gebruik van de praepositie לִפְנֵי. De priester staat vóór God of vóór de ark. Het voor-Jhwh-staan kan ook van het volk of van de profeet gezegd worden. De leviet staat vóór de priester of vóór de vergaderde gemeente. Wat wil hiermee gezegd zijn? Nu, het is gebruikelijk om de dienstverhouding van de knecht tegenover de meester aan te geven met het *'amad lifne'*. Zo „stonden" Jozef voor de Farao (Gen. 41:46),

[1] cf van Dale's Handwoordenboek der Nederlandsche Taal[3], Leiden 1920 en: C. Kruyskamp, van Dale-Groot Woordenboek der Nederlandse Taal, 's-Gravenhage 1961.

David voor Saul (1 Sam. 16:21), Abisag voor David (1 Kon. 1:2), Jozua voor Jhwh (Dt. 1:38), de knechten voor Salomo (1 Kon. 10:8). De dienaar is in de nabijheid van de heer en let op zijn wenken, hij vertoeft in zijn tegenwoordigheid om behulpzaam te zijn en ter beschikking te zijn.

Als Abram zijn hoge gasten ontvangt, bereidt hij een overvloedige maaltijd voor hen, waarna hij „bij hen staat onder de boom". Hij is dan de kelner, die de wensen van de vreemdelingen moet voorkomen (Gen. 18:8). Ergens in de Talmud wordt een gesprek vermeld tussen rabbijnen, dat ontstaat, als een van hen de anderen aan tafel heeft bediend. R. Jehoschua zegt: „Wir finden einen Gröszeren als ihn, der zu Tische gedient hat. Abraham war gröszer als er und er hat zu Tische gedient. Abraham war der gröszte des Zeitalters, und von ihm heiszt es: *er stand vor ihnen.* Ein dritter aber fügt hinzu Gott deckt den Tisch vor jedermann und da sollte bei uns nicht r. Gamaliel stehen und uns einschenken?" (Qid. 32b).[1]

Zo wordt duidelijk dat het gebruik van het vb. staan in de omschrijving van het priesterschap in Israël niet de verhevenheid van deze stand onder de aandacht brengt, maar integendeel spreekt van een ondergeschikt zijn en een dienstbaarheid. Niet het torenen boven anderen, die geringer zouden zijn, is de suggestie die van het *'amad* of het *'amad lifne* der tempel „officials" uitgaat, maar het betoon van respect en gewilligheid. Het was een teken van het gezag dat Job genoot dat zelfs oude mannen, als hij naderde, zich verhieven en stónden (Job 29:8).

Wie zit, is vaak meer of belangrijker dan die staat. In het verhaal van het bezoek van de koningin van Scheba aan Salomo wordt melding gemaakt van haar bewondering voor het hof van haar gastheer. Ze is o.a. in extase over het zitten van de dienaren en het staan van de bedienden (1 Kon. 10:5). Uit het gebruik van de substantiva „dienaren" en „bedienden" blijkt een zeker klasseverschil. Inderdaad wordt dit door het hebr. *'abadim* en *mesjar^{e}tim* bedoeld. Daarover wordt in het vervolg van dit opstel nog iets gezegd.

De differentiatie lezen we echter ook af van het contrast tussen zitten en staan. Zij die zitten, verkeren in een andere betrekking tot de koning dan zij die staan. De laatsten zijn de mensen in livrei, de lakeien die bedienen. Het is altijd weer verhelderend te bedenken dat ook het diakenambt zijn oorsprong heeft in de

---

[1] L. Goldschmidt, Der Babylonische Talmud, Der Traktat Qiddusjin, fol 32b (S. 615).

eetzaal en dat de diakenen zich als personeel bij het diner verdienstelijk hebben gemaakt.[1]

Hoezeer het onderkennen van de juiste waarde van het begrip *'amad* voor de exegese van bepaalde pericopen winstgevend moet heten, mag, in het voorbijgaan, blijken uit een tweetal voorbeelden. Het eerste heeft betrekking op de vraag van Jeremia: „Wie toch heeft in de Raad des Heren gestaan en zijn woord vernomen en gehoord?" (23:18). Jeremia verwijt aan de profeten van Jeruzalem dat zij op eigen gezag Goddelijke uitspraken hebben gedaan. Zij lopen, terwijl ze niet door Jhwh gezonden zijn, zij profeteren hoewel niet tot hen gesproken is. Uit vers 22 (als zij in Mijn raad hadden gestaan) blijkt dat de echte profeet goed geïnformeerd is. Hij is aanwezig geweest in de raadskamer van God en kan daarom als een bode de woorden aan het volk doorgeven. Maar de profeet is ook niet meer dan een boodschapper, een afgezant. Hij stond nl. in de raad van God. Hij heeft niet gezeten. Degene die in de kring zit, doet mee, is niet slechts passief maar actief betrokken bij het overleg en de besluitvorming (vgl. bijv. Jer. 15:17). De echte profeet is echter geen raadsheer, maar bode, woordvoerder: „Naar een ieder tot wien Ik u zend, zult gij gaan, en alles wat Ik u gebied, zult gij spreken" (Jer. 1:7).

Het tweede voorbeeld waaruit het nut van een goede analyse van *'amad* voor het verstaan van een tekst kan blijken, is de passage in Exodus waar verteld wordt dat de wolk neerdaalt op de tent der samenkomst en „stond" bij de ingang van deze tent (33:8). Dit „staan" van de Goddelijke Tegenwoordigheid is een gericht-zijn op de ontmoeting met Mozes. Als Mozes naar het heiligdom gaat, komt God ook om met hem te spreken. Beiden spoeden zich naar de ontmoetingsplaats. Opmerkelijk is dan vooral de stoutmoedige gedachte van de dienstbaarheid van Jhwh. De Heer „staat" aan de ingang. Hij is beschikbaar en is gereed tot hulp. Hij neemt de gestalte aan van een dienstknecht (Phil. 2). We herinneren ons ook de plaats uit het Talmud-tractaat Qiddusjin: „Ein dritter aber fügt hinzu: Gott deckt den Tisch vor jedermann..."

Ter voorkoming van misverstand moet gezegd worden, dat het *'amad lifne Jhwh* niet een terminus technicus is voor het priester-zijn. Ook het volk of de profeten staan voor het aangezicht van Jhwh. Moeten we dit „voor Jhwh staan" opvatten als een in dienst staan

---

[1] Men leze hierover bijv. het art. διακονεω en διακονος in G. Kittel, Theol. Wörterbuch z.N.T. ii, bl. 81–93, door H. W. Beyer.

van Jhwh in algemene zin of is de uitdrukking een verwijzing naar een plaats in de tempel? Omdat de term staan-voor-Jhwh niet exclusief voor het priesterambt wordt gebruikt, is er geen dwingende noodzaak zich de knechten, die in Ps. 134 en 135 worden opgeroepen de Heer te loven, als tempelfunctionarissen voor te stellen, ook al wordt er van hen gezegd dat ze „staan" in het huis des Heren. Er zijn redenen om eerder aan niet-priesters te denken o.a. vanwege het woord *'abadim*-knechten.[1]

Wel is het een feit dat het *'amad lifne' 'adonaj* iets wezenlijks van het priesterschap typeert. Men vergelijke Dt. 10:8, 18:5, 7, 17:12, 1 Kon. 3:15, 8:22, 54, Ez. 44:15, Zach. 3:7, 4:14, Ezra 3:8 en 10, Neh. 12:44, 1 Kron. 6:16, 2 Kron. 35:2, 10, 29:11. Dit „staan" is dus bepaald niet een neutraal vertoeven of een bewegingloos verstarren, maar een gespannen gericht zijn op de Heilige. Het is evenmin een gebiedend zich verheffen boven anderen, die zouden moeten knielen, maar vooral een klaar staan, een bereid zijn tot de dienst.

Deze priesterlijke dienst krijgt relief door de ontmoeting met het vb. שֵׁרֵת. Het substantivum שָׁרֵת komt slechts tweemaal voor. Het is een aanduiding van de offerdienst in het heiligdom, de tempelhuishouding. Van het vb. is het partic. pi'el מְשָׁרֵת frequent. Men kan het in het algemeen het beste met bediende (in onderscheid met bijv. dienaar) weergeven. Het gebruik van het woord in de cultische sfeer domineert. Niettemin komen we het begrip nog ruim twintig maal in meer „profane" omgeving tegen. Het is dan wel duidelijk wat bedoeld wordt. De nadruk ligt op de persoonlijke relatie en het voortdurend aanwezig en beschikbaar zijn. De *m^esjarēt* is de huisknecht of de kamerdienaar. In enkele gevallen wordt juist van de נַעַר gezegd dat hij bedient.[2] Enkele sprekende voorbeelden van het niet-cultische gebruik van de term *sjērēt* vinden we in de vermelding van Jozef als oppasser van de officier Potifar (Gen. 39:4), het knechtje van de bakker en de schenker in de gevangenis (Gen. 40:4); Jozua en Elisa zijn de verzorgers van hun meesters, die we steeds in hun tegenwoordigheid aantreffen (Num. 8:26, 1 Kon. 19:21); Abisag, die het de oude David wat comfortabel moet maken heet in Engelse commentaren nurse. In het boek Esther zijn de *m^esjar^etim*

[1] Nergens worden priesters of levieten *'abadim* genoemd. Zie hierover verder in dit artikel. De gemeente in haar geheel kan stáán voor Jhwh, terwijl de term *'ebed* eveneens voor Israël in zijn geheel kan worden gebruikt (zie hierover in deze geest C. Lindhagen, The Servant Motif in the O.T., Uppsala 1950, p. 100 v).

[2] cf bijv. Ex. 33:11, 1 Sam. 2:11, 18, 3:1, Est. 6:3.

de hovelingen des konings, die zich o.a. met haremzaken bezig houden (1:10, 2:2), en 's nachts hun vorst voorlezen als deze de slaap niet kan vatten. (6:1 en 3). De bediende van de man Gods moet voedsel klaar maken en uitdelen voor de groep profeten (2 Kon. 4:38, 43). In 1 Kron. 27:1 en 28:1 is het niet duidelijk wat precies de taak is van de oversten der afdelingen, die hier worden genoemd. We krijgen de indruk dat zij niet steeds in de nabijheid van David vertoeven, wel dat zij te maken hebben met de fouragering van het hof en het leger zoals ook Curtis in zijn Kronieken-commentaar veronderstelt.[1] Hun dienst is in ieder geval direct gericht op de koning. Uitdrukkelijk worden zij genoemd: *hamm^esjar^etim hammelek* (zie ook 2 Kron. 17:19). Jozef, Jozua en Elisa gelden als grote mannen, die belangrijke diensten hebben verricht. Des te sterker steekt daartegen af de tijd van hun persoonlijke ondergeschiktheid aan een gebieder die zij moesten verzorgen. In bepaalde gevallen, we denken aan Jozua en Elisa, zal later het gezag dat zij genoten voor een deel steunen op de bijzondere persoonlijke relatie met Mozes en Elia in hun jonge jaren. De positie van kamerdienaar of bediende schept vertrouwelijkheid. Soms moet deze delicate opdrachten uitvoeren, zoals blijkt uit het verhaal van Amnon en Tamar (2 Sam. 13:17). Maar de afstand is er ook altijd. Als Jozua raad wil geven aan Mozes wordt hij streng teruggewezen (Num. 11:29). Belangrijk lijkt mij het onderscheid aan het hof van Salomo tussen de dienaren en de bedienden. De eersten zitten d.w.z. hun is grotere eer en vrijheid in de nabijheid van de vorst gegund. De anderen staan d.w.z. zij zijn geen gasten, maar koninklijk personeel dat de gasten (al zijn deze „dienaren" *'abadim*[2]) mede moet bedienen en helpen (1 Kon. 10:5). Het valt verder in deze tekst op dat de kleding van de bedienden apart wordt genoemd. De wijze van gekleed zijn hoort bij de stijl van de koning. Moeten we denken aan een soort uniform, een livrei? De par. plaats in 2 Kron. 9:4 noemt niet alleen de kleding van de *m^esjar^etim* maar ook die van de schenkers. De veronderstelling ligt voor de hand dat deze functionarissen aan hun kleding herkenbaar waren. De pracht van het paleis, de spijzen op tafel, de brandoffers in het heiligdom, de huisbedienden met hun kleding, zij spreken allen van 's konings wijsheid en rijkdom en maken de bewondering van de hoge gasten gaande.

---

[1] E.L. Curtis, The Books of Chronicles, Edinburg 1910 (I.C.C.) p. 290 – „to provide victuals for the King and his household".

[2] Ook eerder richtte Salomo een maaltijd aan voor zijn *'abadim* (dienaren, niet *mesjaretim*), 1 Kon. 3:15.

Als we nu letten op het woordgebruik in de cultische teksten, dan constateren we allereerst dat zowel priesters als levieten *m^{e}sjar^{e}tim*, bedienden worden genoemd. Het grote onderscheid is evenwel dat de priesters de bedienden van Jhwh, in enkele gevallen van het huis of het altaar (soms ook: bedienden in het heiligdom) heten, terwijl de levieten personeel van de priester, van de vergaderde gemeente of van het huis worden genoemd. De betreffende teksten zijn nogal gespreid in het O.T. Ze zijn vnl. te vinden in Exodus, Numeri, Deuteronomium, Ezechiël en de Kronieken, de geschriften die zich geheel of gedeeltelijk met de beschrijving van de cultus bezig houden, maar daarnaast toch ook in Samuël, Koningen, Deutero-Jesaja, Jeremia, Joël en Nehemia. In Ps. 101 moeten we m.i. denken aan de bedienden van de koning in Jeruzalem, in Ps. 103:21 en 104:4 gaat het over de hemelse hofhouding, degenen die in de nabijheid van God op Diens wenken letten (vgl. 1 Kon. 22:19 vv).

Bij het overzien van het materiaal komen de volgende gezichtspunten naar voren.

1. Wanneer de *priester* de bediende wordt genoemd dan is zijn functie allereerst gericht op Jhwh. Hij is gekozen of hij nadert om de Heer te „verzorgen". Dt. 10:8 en 17:12 denken hierbij waarschijnlijk aan de offerdienst. Het dragen van de ark en het zegenen worden nl. nog apart genoemd. In Kron. daarentegen is het „bedienen" weer iets anders dan het offeren (1 Kron. 23:13, 2 Kron. 23:10 en 11, 2 Kron. 31:2, 24:14). De hoofdstukken, waarin Ezechiël zijn ontwerp geeft van de herstelde eredienst in Jeruzalem laten duidelijk blijken, dat het priesterlijke dienen samenvalt met de offerdienst op het altaar, de tafel van Jhwh. Een uitdrukking die in dit verband niet is mis te verstaan en die grof aandoet is deze: „zij zullen voor Mij staan om Mij vet en bloed te brengen" (Ez. 44:15. Men zie verder: 40:46, 43:19, 44:15 en 16, 45:5). Jeremia spreekt in 33:21 en 22 van priesters en levieten als van „Mijn bedienden" (nl. van Jhwh). Eenzelfde formulering kennen Joël (1:9, 2:17; 1:13 verduidelijkt: bedienaars van het altaar)[1] en Deutero-Jesaja (61:6).

Vaak echter ontbreekt het object bij de vermelding van het priesterlijke dienen. Het w.w. *sjērēt* komt dan in algemene zin voor zon-

---

[1] Joël 1:13 en Num. 4:9 (de priesters bedienen de *menora*) zijn de enige plaatsen waar het priesterlijke bedienen gericht is op een voorwerp. Overigens wordt of de naam van Jhwh vermeld of het object wordt niet genoemd.

der aanduiding van de directe gerichtheid. Dat is het geval bij alle in Exodus voorkomende loci (28:35, 43, 29:30, 30:20, 35:19 en 39:1, 26, 41). Vervolgens in: Dt. 18:5, Nu. 3:31, 4:9, 12, 14, 4:12, Ez. 42:14, 44:17, 19, 44:27, 1 Kon. 8:11, 2 Kon. 25:14, 2 Kron. 5:14, 31:2, Neh. 10:37, 40. Als nadere bijzonderheden moet gewezen worden op het feit dat in vele van deze plaatsen gesproken wordt van de ambtskleding van de priester, waarin opgetreden wordt. Voorts wordt telkens het heilig gerei genoemd waarmee de priesters hun handelingen verrichten (rond menora, reukoffer- en brandaltaar in Nu. Merkwaardig overigens dat het *sjērēt* niet in verband wordt gebracht met de tafel der toonbroden!). Ook is duidelijk dat het „bedienen" zoals uit de plaatsbepalende toevoegingen blijkt zich in het heiligdom, nadat de priester is binnengegaan, afspeelt.

2. Soms heet het van *priesters en levieten* beide, dat zij bedienden zijn. In enkele gevallen is het niet met volstrekte zekerheid vast te stellen wie de schrijver op het oog heeft.[1]

3. In veel gevallen wordt ook gesproken van de *levieten* als bedienaars. Het is een eigenaardigheid van de visie van Nu. dat de levieten beschreven worden als bedienden van de priesters (3:6, 18:12). Zij kunnen ook gewenkt worden door het volk dat voor het feest in de tempel is samengekomen (Nu. 16:9, Ez. 44:11 en 12). Ze staan dan ter beschikking van de gemeente om te assisteren bij het slachten van de verschillende offers (zie 46:24). Maar dat zijn de enige voorbeelden, waaruit blijkt dat de leviet direct op het hulpbetoon aan mensen is betrokken. We lezen òf dat hij de tent, het huis verzorgt (Nu. 1:50, Ez. 44:11, 45:5, 46:24, Ezra 8:17) òf dat hij, in het algemeen gesproken, „bediende" is (Dt. 18:7, 44:11, 1 Kron. 6:17, 16:4 en 37, 26:12, 2 Kron. 8:14). Ez. denkt daarbij ook aan de functie van poortwachter, Kron. legt de nadruk in de contekst op het zingen en musiceren van de levieten.

In veel vertalingen wordt 1 Kron. 15:2 begrepen als de opdracht aan de levieten om Hem (nl. Jhwh) te bedienen. Het zou mogelijk zijn dat de aan Dt. herinnerende tekst zo moet worden vertaald. Maar dan zouden we daarbij niet aan levieten als onderscheiden van de priesters moeten denken, maar eerder als de aanduiding van de gehele priesterstam. Want de constructie: *l^{e}sjar^{e}to*, om Hem te dienen, treffen we alleen aan wanneer het gaat over priesters en nooit in verband met de levieten in de zin van een aparte groep van

---

[1] Jer. 33:21v, 2 Kron. 23:6.

tempeldienaars. Er zou daarom misschien meer te zeggen zijn voor de interpretatie van Rothstein-Hänel, die de accusativus in verband brengt met de ark: – und für immer bei ihr (sc. die Lade Gottes) Dienst tun sollen.[1] Het verzorgen of bedienen van de ark krijgt dan zijn inhoud door wat we in 1 Kron. 16 lezen: „en hij stelde voor de ark van Jhwh *m^e^sjar^e^tim* uit de levieten aan: om Jhwh de God van Israël te roemen te loven en te prijzen" (vs. 4).

4. Op een enkele plaats is het de *assistent van de leviet*, die „bedient". Het gaat hier over de leviet die de leeftijdsgrens heeft overschreden (50 jaar) en nu zijn broeders de levieten mag helpen, niet de eigenlijke *'aboda* (dienst) van de levieten mag verrichten (Nu. 8:26). In Ez. 8:17 zijn het niet alleen de „gewone" levieten die „het huis van onzen God bedienen", maar ook de *n^e^tinim*, de tempelslaven, wier werk aldus wordt betiteld.

5. We moeten nog wijzen op de gegevens in 1 *Sam.* 2 *en* 3, die vergeleken met de totdusver besproken teksten, een eigen en oudere traditie vertegenwoordigen. De *na'ar* Samuel is in zijn dienst gericht op de oude Eli. Hij is diens persoonlijke verzorger, zoals wel blijkt uit de benaming na'ar (ook de priesters Hofni en Pinehas hebben een na'ar, een knecht, die de offergaven gaat incasseren[2]) en het verhaal van de nachtelijke roeping. Over zijn werk in en aan de tempel horen we niet veel, afgezien van het openen der deuren. Samuël draagt wel de linnen priesterrok, maar over het geheel blijft zijn priesterlijk werk in het heiligdom, zijn relatie tot de offerende en feestvierende schare, in de schaduw. Zoals dat met Eli zelf ook het geval is, aan wie hij is verbonden. Toch is Samuël niet alleen de dienaar van Eli. Hij is het ook van Jhwh. We moeten 1 Sam. 2:11 wel in deze zin lezen: het knechtje was verzorger van Jhwh (nl) van het aangezicht van Eli de priester. In 2:18 wordt alleen „het aangezicht van Jhwh" waarop het dienen gericht is, genoemd. In 3:1 verzorgt de jongen Jhwh lifne' Eli, in de nabijheid of onder het toezicht van Eli. Het kenmerkende van het sjērēt in deze teksten lijkt het ondergeschikte stille werk in het heiligdom en in de persoonlijke dienstbetrekking met Eli te zijn.[3]

Uit de gegevens blijkt dat het begrip *sjērēt* en *m^e^sjarēt* voor uit-

---

[1] J. W. Rothstein-J. Hänel, Das erste Buch der Chronik i, Leipzig 1927 (Komm. z. A.T.) S. 271.

[2] cf. 1 Sam. 2:15.

[3] In een vergelijkbare situatie bevindt zich Jozua vlgs. een bericht in Ex. 33, 11 „– en zijn (Mozes') bediende Jozua, een jonge man, week niet uit de tent". De functie van Jozua lijkt hier op die van verzorger van het heiligdom.

eenlopende functies en bezigheden in het heiligdom worden gebruikt, nl. voor de dienst van priesters en levieten. De beide onderscheiden „ambten'' hebben echter één ding gemeenschappelijk nl. hun plaats in het huis van God. Deze bijzonderheid waarvan zo vaak melding wordt gemaakt in de teksten, verdient ten volle onze opmerkzaamheid. Niet het meer of minder belangrijke van de dienst is van doorslaggevende betekenis. Immers zowel degene die tot het allerheiligste toegang heeft als de assistent-leviet zijn bezig met het bedienen of verzorgen. Ze behoren bij het personeel van het heiligdom.

Hier ligt dan niet alleen een verbinding tussen de teksten, die op de cultus betrekking hebben, maar we raken tevens aan een trek van overeenkomst tussen de cultische en niet-cultische passages. We zouden kunnen zeggen dat de m^{e}sjarēt degene is die altijd gewenkt kan worden. In het bijzonder denken we dan aan het koninklijk hof met zijn dienaren en bedienden. We zagen dat er in de voorstelling van de gelovigen ook een paralellie is met het hemelse hof (de Psalmen!). Met het oog hierop is het alleszins verklaarbaar dat het heiligdom in Jeruzalem (de stad van de Grote Koning) gedacht werd als een paleis met een eigen bediendenstoet. We citeren de nieuwe psalmberijming: „Op Sions berg sticht God Zijn heil'ge stede. Zij heeft Zijn hart, Hij houdt er open hof (87:1)''.

Nu ligt de gedachte voor de hand, dat we de priester moeten beschouwen als degene die de Godheid bedient en verzorgt. De cultus kan verklaard worden als het heilige werk, de *'aboda*, die het Goddelijke in stand houdt en telkens weer opricht of actueel maakt. In Egypte wordt des morgens de tempel geopend, met plechtig ceremoniëel de god gewekt, bewierookt en gekleed, waarna hij van voedsel wordt voorzien. „Het is de dagelijkse hernieuwing van het leven naar het beeld van dat van de mens...''. „In wezen zijn alle offers hetzelfde, hun uitwerking is het ook: de god is daardoor machtig, sterk, stralend, kortom, hij leeft daardoor''.[1] Het is aannemelijk dat zulke gedachtengangen ook in Israël aanwezig waren. Godsdiensthistorisch gesproken zijn er weinig dingen die zo algemeen verspreid zijn als cultische gebruiken. Het cultisch patroon van altaar, priester, offer, tempel, wierook enz. is gemeengoed van

[1] Dr. A. de Buck, Egyptische godsdienst, p. 97v. (In: G. v. d. Leeuw e.a., De godsdiensten der wereld [2]) A'dam 1948. Dr. J. Zandee wees me op het egyptisch aequivalent van mesjaret nl. hm-ntr, lett. dienaar van de god. Het is – volgens dezelfde informatie – het gewone woord voor slaaf, bediende. De priester verzorgt o.a. de tafel van de god en diens toilet. Hij zet spijs- en drankoffers klaar.

het oude midden-Oosten. We weten uit de geschriften van het oude testament dat de wederzijdse beïnvloeding groot was. Telkens is er sprake van de Baäl en Astartedienst die ook in het heiligdom van Jhwh te Jeruzalem doordringen. Een levendige schildering van de reiniging door Josia geeft bijv. 2 Kon. 23.

Een enkele maal wordt er ook in het O.T. op een volkstümliche wijze gesproken over de priester die het altaar nadert en bediende is om de Heer vet en bloed te brengen (Ezechiël 44). Maar dat is een uitzondering. De latere Paulinische critiek op de voorstelling dat God zich door mensenhanden zou laten verzorgen, alsof Hij iets nodig heeft (Handel. 17:25) stamt reeds uit het Oude Testament. Men denke aan Mi. 6:7: „Zal Jhwh welgevallen hebben aan duizenden rammen, aan tienduizenden oliebeken?" en uitspraken van gelijke strekking.

Het feit dat in de tempel van Jhwh een godenbeeld heeft ontbroken, is reeds een rem voor de ontwikkeling van een al te gemoedelijke en huiselijke nomenclatuur voor de werkzaamheden van de priesters. Daarnaast zullen de vele gevallen waarin niet van het bediende-zijn van Jhwh, maar van het huis, de ark of het altaar of van het bedienen in het algemeen (zonder object) sprake is, reeds een terughoudendheid aan de dag leggen tegenover voorstellingen, die een creatieve of recreatieve taak van de dienaar t.o.v. Jhwh zouden kunnen suggereren.[1] Tekenend is, dat Joël de priesters niet alleen *m^esjar^etē* van Jhwh of van „mijn God" noemt, maar ook spreekt van bedienaren van het altaar (1:13). Hij klaagt ook niet, in de tijd van de hongersnood, dat spijs- en plengoffer zijn ontrukt aan de Heer, maar aan het huis des Heren (1:9, 13, 16). We bespeuren hierin de profetische zuivering van het geloof in een etende en drinkende God en de weerstand om de analogie van aardse en hemelse hofhouding tot in details en uiterste consequenties door te trekken.

Het komt mij voor dat het punt van vergelijking tussen de *m^esjarēt* of de *na'ar* van aardse meesters en de bediende van Jhwh of Zijn huis, is de intieme omgang met de gebieder. De priester is degene die tot God „nadert", die Hem het naast is (Lev. 10:3). Hij vertoeft in Zijn nabijheid om op Zijn wenken te letten nl. om te beslissen in allerlei kwesties van cultische, juridische en religieuze aard. Hij gaat zorgend rond in het huis des Heren. Hij is de kamerheer van de Grote Koning, die in het verborgen van het heiligdom

---

[1] Men zie de opsomming hiervan onder 1, 3 en 4.

zijn werk doet. Hij is de „jongen" van Jhwh, een nederige en tegelijkertijd eervolle positie.

Enkele van deze gedachten krijgen relief door een vergelijking van het subst. מְשָׁרֵת met een ander begrip dat door knecht of dienaar wordt vertaald nl. עֶבֶד. Ook het nomen *'ebed* draagt bepaalde kenmerken en het moet zeker niet verward worden met *m^e^sjaret*, hetwelk in verschillende bijbelvertalingen geschiedt door beide begrippen met het neutrale „dienaar" weer te geven.

We zouden ons uitgangspunt kunnen zoeken in Jer. 33:21 waar onderscheid wordt gemaakt tussen David „Mijn knecht" (*'abdi*) en de *mesjar^e^tim*, de levieten, de priesters, „Mijn bedienden" of in de geschiedenis van Bileam, die 2 „jongens" (*na'arim*) bij zich heeft (Nu. 22:22), die slechts een figurantenrol vervullen, maar dan niet alleen met de engel des Heren en de ezelin te maken krijgt, maar ook met de *'abadim* van Balak (Nu. 22:18), afgezanten, die tot de voornaamsten van Midian behoren. Ze worden ook als oudsten of als vorsten ten tonele gevoerd (Nu. 22:4, 5, 7, 8). We herinneren hier ook weer aan die merkwaardige onderscheiding van de stáánde bedienden en de zittende dienaren of knechten van Salomo, waarover de koningin van Scheba in verrukking geraakte (1 Kon. 10:5).

Wat is nu het karakteristieke van de *'ebed*? De lexica laten zien, dat het begrip een ruime toepassing vindt en varieert van de aanduiding van de slaaf of een geknecht volk tot die van de leidende gestalten van Israël of Juda. Voor een ordening van de gegevens verwijzen we naar C. Lindhagen, The servant motif in the Old Testament, Uppsala 1950, die in dit werk ook spreekt maar slechts terloops, over het vb. *sjērēt* en het nuttige overzicht van W. Zimmerli in deel V van Th. W.z.N.T. sub παις θεου. Ze wijzen erop dat de *'ebed* ook de politiek onderworpene is, verder de militair, beambte, hoveling of minister in dienst van de koning. Daarnaast is het woord *'ebed* een geliefde uitdrukking in de mond van hen, die met een ander, een meerdere spreken, een formule van zelfvernedering, een soort hoffelijkheid, die typisch niet van deze tijd is tenzij in ouderwetse slotzinnen van een brief. Indien vrouwen zich op deze ootmoedige manier tot een Belangrijke Figuur richten, gebruiken ze het vrouwelijke aequivalent van *'ebed* nl. אָמָה of שִׁפְחָה.[1] Het is be-

---

[1] Vergeleken met het overvloedige materiaal met betr. tot het begrip *'ebed* e.d. zijn we hier en ook in het vervolg spaarzaam met de tekstverwijzingen. Veel is direct toeganke-

grijpelijk dat deze nederige presentatie van zichzelf ook geschiedt in het gebed tot God. Het onderwerp wordt voor ons vooral daar belangrijk als we merken dat *'ebed* in de singularis ook een aanduiding is van Israël (vooral in Dt. Jesaja, waar de nadruk ligt op zijn getuige zijn) en van bijzondere figuren zoals Mozes en Jozua, de patriarchen, Job en David, enkele met name genoemde profeten zoals Elia of Jona ben Amittai en de profeten in het algemeen.

Dit summiere overzicht is in het geheel van dit onderzoek reeds daarom opmerkelijk, omdat hieruit blijkt dat priesters nimmer met *'abadim* worden aangeduid. Dit is merkwaardig, omdat het vb. *'abad* en het subst. *'aboda* bij uitstek formules zijn voor de cultische dienst![1] Omgekeerd wordt het woord *'aboda* nooit gebezigd om de werkzaamheid van de profeten aan te duiden. Wanneer ergens opgemerkt wordt, dat Jhwh iets gedaan heeft door de dienst van een „knecht", een koning of een profeet dan lezen we: Hij sprak „door de hand" van Elia of Mozes. We zagen reeds dat de term *m^e^sjarēt* in godsdienstige zin gereserveerd is voor de „bedienaren" van Jhwh en niet dient om profeten of koningen te kenschetsen.

In dit verband is het allerminst vriendelijke verhaal van de uitmoording door Jehu van de profeten en priesters van Baäl tekenend (2 Kon. 10: 19vv). De dienaren van de Baäl uit de periode Achab-Izebel worden door een voorwendsel naar hun heiligdom gelokt, en daarna afgemaakt. In deze geschiedenis worden de profeten *'abadim*, knechten van Baäl genoemd, terwijl de priesters, die samen met hen vermeld worden, van deze aanduiding zijn uitgesloten! Dit spraakgebruik is een weerspiegeling van dat van de verteller en van het gehele O.T. Immers op talrijke plaatsen lezen we in uitspraken van Jhwh over „Mijn *'abadim*, de profeten".[2]

Zimmerli maakt een m.i. zeer bruikbaar onderscheid tussen het passieve en actieve accent in het begrip *'ebed Jhwh*. Het eerste geldt

---

lijk door de overzichten in bijv. Gesenius-Buhl, Hebr. u Aram. Handwörterbuch über das A.T. en: Köhler-Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti Libros s.v עֶבֶד.

De onderdanigheid in het gesprek van vrouwen tegenover mannen past als zodanig in oude patriarchale verhoudingen. Hoe vaak en succesrijk deze afhankelijkheid onder de aandacht wordt gebracht vertellen o.a. de geschiedenissen van David en Abigaïl (1 Sam. 25) en van de wijze vrouw uit Tekoa (2 Sam. 14).

[1] Een uitzondering schijnt Joz. 9: 22 te zijn: „niet zal onder u ophouden een knecht te zijn (*'ebed*. Bedoeld is: het zal u niet aan knechten ontbreken voor...), houthakkers en waterputters voor het huis van mijn God". Deze mededeling zal slaan op de *netinim*, tempelslaven. Blijkbaar is er twijfel over de vraag of zij bij het tempelpersoneel horen (dus bij de *mesjaretim*, zie Ezra 8: 17).

[2] 2 Kon. 17: 13, 23, 21: 10, 24: 2, Ezr. 9: 11, Jer. 7: 25, 25: 4, 26: 5, 29: 19, 35: 15, 44: 4, Ez. 38: 17, Dan. 9: 10, Am. 3: 7, Zach. 1: 6.

veelal waar van de knecht gesproken wordt als de verkorene (Ps. 89:4, 105:26, 42, Jes. 41:8vv, 44:1vv, 45:4 etc.). Dit verkoren zijn betekent een gebruikt worden voor het doel van God. Maar de nadruk ligt vooral ook op het door Hem begunstigd zijn.[1] Jhwh zet Zich voor Zijn knecht in, Hij trekt Zich zijn lot aan. Hij redt hem. Na de tempelinwijding door Salomo gaat het volk verheugd naar huis: „wegens al het goede, dat de Heer aan Zijn knecht David en aan Zijn volk Israël gedaan had". Het heil dat de Heer schenkt komt samen in de figuur van de knecht. „David, mijn knecht heb Ik gevonden, wien Mijn hand tot steun zal zijn, ook zal Mijn arm hem sterken" (Ps. 89:21vv, zie ook 144:10). De knecht wordt geholpen en geleid, hij wordt uitgeleid uit de slavernij en de nood, hij wordt gesterkt in zijn strijd tegen de vijanden, het land valt hem toe.[2] Dat geldt ook van de lijdende knecht des Heren: hij zal voorspoedig, ja ten hoogste verheven zijn – om hem zullen koningen verstommen (Jes. 52:15). Na zijn verbrijzeling en dood zal hij nakomelingen zien, een lang leven hebben, een deel hebben met de machtigen van de buit (Jes. 53:10 en 12). Een knecht wordt gekoesterd en bemoedigd: „Vrees niet, Ik sterk u, Ik help u" (Jes. 41:9, 42:1).

Het tweede waarop gewezen moet worden en dat ook gebracht kan worden onder de noemer van het passieve, is het feit dat de knecht zoals ook reeds uit het voorafgaande bleek, door Jhwh aangesproken, geroepen, ingewijd wordt. De Heer heeft Zijn geboden meegedeeld aan Mozes, Hij heeft gesproken tot de aartsvaders, Hij heeft Zich bekend gemaakt aan David en met hem een verbond gesloten.[3] Een samenvatting is het prachtige woord van Amos: „Jhwh doet geen ding of Hij onthult Zijn raad aan Zijn knechten, de profeten" (3:7). De knechten van Jhwh zijn degenen, die Zijn openbaring ontvangen, aan wie Zijn woorden worden toevertrouwd. Dit geldt ook van een koning als van David. Blijkbaar is het spreken met God niet een profetisch praerogatief, maar is dit inhaerent aan het knecht-zijn (2 Kon. 8:24, 26, 2 Kron. 6:15, Ps. 89:31, Ez. 37:24).

Het derde waarop de nadruk valt is hier nauw mee verbonden en onderstreept meer het actieve element van het *'ebed*-zijn. We bedoelen het doorgeven van de openbaring, het meedelen van het

---

[1] Dit motief is ook opvallend in het spreken over Nebukadnezar, „Mijn knecht" (Jer. 27–29 bijv. 27:6).

[2] Zie o.a. nog Jes. 44:1vv, 54:17, Jer. 46:27v, Ez. 28:25, 37:25.

[3] Bijv. Ex. 32:13, 2 Kon. 18:12, 1 Kron. 17:25, Neh. 1:7 vv, Mal. 4:4 etc.

onthulde.[1] God spreekt door de „hand" van zijn knechten de profeten. Deze uitdrukking wijst op het krachtige, dynamische optreden van de gezanten. De *'ebed* is de geroepene, die komt, de ingewijde, die luistert en gehoorzaamt, hij is de vrome, die trouw blijft en zich niet van Jhwh laat wegdringen. Zo heten ook Job (1:8; 2:3; 42:7), en bijv. Kaleb, de goede verspieder (Nu. 14:27), knechten van de Heer.

Het handelen van de knecht komt tot uiting in het feit dat God hem zendt, dat hij bode wordt genoemd. *'Ebed* en gezant zijn synonieme begrippen. De „dienaren" van Balak treden op als boden (Nu. 22). In 1 Kon. 19:20 zijn het de gezanten van Sanherib, die de Heilige Israëls hebben gehoond. In de par. plaats Jes. 37:24 wordt woordelijk hetzelfde gezegd. Alleen zijn de boden hier de *'abadim* van Sanherib! De knecht des Heren is de bode (Jes. 42:19). Ook Jes. 44:26 wijst duidelijk in de richting van de aequivalentie van knecht en boodschapper.

Tenslotte, moeten we in de vierde plaats nog spreken van de verbondenheid van Jhwh en Zijn knecht(en). De gezant vertegenwoordigt zijn meester. Zimmerli wijst op de geschiedenis van de knecht van Abraham (de mooiste slavengeschiedenis van het O.T.)[2], die volledig volmacht heeft in de zaak van de bruidswerving. In hem handelt Abraham zelf (Gen. 24). Lindhagen schrijft „These servants are the representatives of the king and by their status with the king they are among the leading men in the country".[3]

We kunnen welhaast spreken van een twee-eenheid van God en knecht. „Ze geloofden in Jhwh èn in Mozes, Zijn knecht" (Ex. 34:31). God kan Zich in Zijn knecht verhéérlijken (1 Kon. 18:36, Jes. 49:3). Ez. 34 legt er grote nadruk op dat God nu Zelf Zijn kudde zal gaan weiden. Maar deze bewering is niet in tegenspraak met de mededeling, dat David wordt aangesteld om dit te doen (34:23). Wat „David" doet, doet Jhwh. In Jes. 37:35 worden Jhwh en Zijn knecht David in één adem genoemd. „Ik zal deze stad beschutten om haar te bevrijden om Mijnentwil èn ter wille van Mijn knecht David".

Deze laatste zin bevat een wending, die frequent is in de teksten over de knecht van Jhwh. We lezen nl. herhaaldelijk dat God in-

---

[1] Mozes in het bijzonder is de openbaringsbemiddelaar. Telkens wordt gewezen op de woorden, de inzettingen, die hij heeft gegeven (Joz. 1:7, 13, 8:31, 33, 1 Kon. 8:53, Neh. 9:14, 2 Kron. 24:9 etc.).

[2] Op. cit. S. 656.

[3] Op. cit. p. 73.

grijpt, iets doet ter wille van Zijn knechten de aartsvaders, of ter wille van Zijn knecht Mozes of David. (Ex. 32:13, Dt. 9:27, 1 Kon. 11:34, 2 Kron. 6:42, Ps. 132:10, Job 42:7vv). We raken hier aan de betekenis van de knecht als de voorspreker en aan hun grote autoriteit onder het volk. Wanneer bepaalde gebruiken worden teruggevoerd tot een knecht van Jhwh, dan is zulk een inzetting haast onaantastbaar (bijv. Neh. 1:7, 13, 9:14, 10:29, Joz. 13:8 etc.).

Het is duidelijk dat de verschillende kenmerken van het *'ebed*-zijn hun betekenis hebben voor de interpretatie van de altijd weer fascinerende *'Ebed Jhwh*-liederen in Dt.-Jesaja.[1] We denken aan het verkoren en begunstigd worden, het getuige en bode zijn vnl. wellicht door datgene wat aan hem geschiedt, het openbaar worden door en aan hem van het recht en het heil Gods, de verbondenheid met Jhwh. Het is echter duidelijk dat een analyse van het begrip *'ebed Jhwh* in het algemeen alléén niet voldoende is voor de verklaring van Jes. 42, 49, 50 en 53. Hier stuit men op een plus, dat bestudering van de eigen contekst vraagt.

We ontmoeten de *m^{e}sjar^{e}tim* en de *'abadim* in de ene feestzaal van Salomo, aan hetzelfde hof van de koning (1 Kon. 10). Daarom mogen we waarschijnlijk de achtergrond van en de overeenkomst tussen deze verschillende figuren zien in het koninklijk hof. Jhwh heeft, gelijk Salomo zijn „bedienden" en „dienaren". Voor de *m^{e}sjaret* kwamen we eerder tot een dergelijke conclusie en voor wat betreft de *'ebed Jhwh* stemmen we in met een opmerking van Zimmerli: „Die Analogie zum königlichen Hofstaat dürfte hier besonders deutlich zu fassen sein. Zum Hofstraat Jahves gehören die Knechte (*'abadim*), die sein Wort auf Erden ausrichten'.[2]

Het begrip *'ebed* past bij een ruime scala van figuren, van slaaf tot minister. Meer begrensd is de positie van de *m^{e}sjarēt*. De „bediende" is de „oppasser" van zijn meester, de steward, het personeelslid van het huis Gods. Maar in deze laatstgenoemde groep valt zowel de priester als de hulp-leviet toch nog onder hetzelfde begrip van *m^{e}sjarēt*. Beide titels worden als een erenaam ervaren, ook die van „bediende".

---

[1] O.a. Zimmerli heeft het aspect van de passieve functie van de Knecht des Heren benadrukt. Nog consequenter deed dit P.A.H. de Boer in zijn recente studie Second-Isaiah's Message (O.T. S.xi, Leiden 1956). Het getuigenis dat uitgaat onder de volkeren is de opzienbarende verlossing, die de knecht ervaart. Het licht is de bevrijding, die aan hem geschiedt nl. aan het verstrooide volk. (Men leze hierover vooral hfdst. V, The limits of the Message).

[2] Op cit. S. 663

Hoe is het anders te verklaren dat dit woord juist in de priesterlijke litteratuur zo veelvuldig voorkomt?

Het verschil tussen beiden moet hierin gezocht worden dat het begrip *m^esjarēt* onder invloed van profetische reflectie meer het accent krijgt van verbondenheid en zorg met en aan het huis, terwijl het woord *'ebed* duidelijk spreekt van de persoonlijke horigheid aan een Gebieder. Bovendien beweegt de priester zich meer in het heiligdom en verricht hij zijn dienst, gericht op de Heilige en de samengekomen gemeente, in de afzondering. De *'ebed* treedt in de openbaarheid. Door zijn dienst spreekt en handelt God aan de wereld. Hoewel dit niet geschiedt zonder de vertrouwelijke omgang met de Heer. De *m^esjarēt* „nadert'' tot God of het altaar. De *'ebed* wordt door God uitgezonden.

DE OPSTANDING IN DE BRIEF AAN RHEGINOS EN IN HET EVANGELIE VAN PHILIPPUS

DOOR

J. ZANDEE

Utrecht

De beide hierboven genoemde gnostische geschriften behoren tot de 13 Koptische codices, die in 1945 bij Nag Hammadi in Boven-Egypte zijn gevonden en die dateren uit de vierde eeuw. Op de laatste twee bladzijden na, die zich in Kaïro bevinden, behoort de brief aan Rheginos tot de Codex Jung, die in Zürich bewaard wordt.[1] Het geschrift staat op de bladzijden 43–50 van de codex. Het evangelie van Philippus is opgetekend in een der codices in het Koptisch museum te Kaïro[2] tussen het evangelie van Thomas[3] en een geschrift getiteld „Het wezen der archonten"[4], en het omvat de bladzijden 99 t.e.m. 134 van de codex. Het is niet hetzelfde als wat Epiphanius onder die naam noemt.[5] Het omvangrijke geschrift behandelt vele gnostische thema's,[6] o.a. Adam en het paradijs, het binnengaan in het bruidsvertrek, d.w.z. de terugkeer van de pneumaticus tot het pleroma, de sacramenten, doop, eucharistie en zalving, enz. Het geschrift maakt de indruk, een verzameling te zijn, waarvoor uit allerlei bronnen is geput. Soms doet de vorm denken aan het Thomasevangelie. Een agraphon wordt ingeleid met de formule „De Heer zeide" (112.10). In hoofdzaak vertoont het een Valentiniaanse inslag.[7]

Het hoofdthema van de brief aan Rheginos is de opstanding (ἀνάστασις). Wij willen nagaan, in hoeverre de gedachten van deze brief in het evangelie van Philippus terug te vinden zijn.

---

[1] Codex II volgens de telling van Puech, XIII volgens Doresse, zie W. C. van Unnik, Evangelien aus dem Nilsand, blzz. 26–28.

[2] Fotografische uitgave P. Labib, Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo, Vol. I, Cairo 1956, Plates 99–134; Codex III, naar Puech, X naar Doresse. Vertaling Hans-Martin Schenke, Das Evangelium nach Philippus, Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi, Theologische Literaturzeitung, 84. Jahrgang, 1959, Spalte 1–26.

[3] Het Evangelie naar de Beschrijving van Thomas, door A. Guillaumont e.a., Leiden, 1959.

[4] P. Labib, o.c. Plates 134–145; vertaling Hans-Martin Schenke, Theol. Literaturzeitung, 83. Jahrgang, 1958, Spalte 661–670.

[5] J. Doresse, Les Livres Secrets des Gnostiques d'Egypte, blz. 243; H. M. Schenke, Das Ev. nach Ph. Sp. 2.

[6] Schenke, Das Ev. nach Ph. Sp. 3.

[7] Schenke, Das Ev. nach Ph. Sp. 3.

De aanleiding tot de brief is een vraag van Rheginos, die wil weten, hoe het gesteld is met de opstanding. Hij is daarover blijkbaar in twijfel geraakt, omdat velen er niet in geloven. Wij behoeven slechts aan de ervaringen van Paulus op de Areopagus te denken, om te zien, dat de opstanding in de wereld van het Hellenisme een dwaasheid was. Nadrukkelijk zegt de schrijver, ,,...aangaande de opstanding. Ik schrijf u, dat het iets noodzakelijks is" (44.6–7).

I. Onze opstanding berust op die van Christus

De opstandig van de mens wordt gebaseerd op hetgeen gebeurd is met Christus. Christus was zowel Zoon van God als Zoon des Mensen. ,,Hij omvatte hen beide, daar hij de mensheid en de goddelijkheid bezat" (44.25–26). ,,De heiland verzwolg de dood" (45.14). Vgl. 1 Cor. 15:54, ,,de dood is verzwolgen in de overwinning". Het Koptisch gebruikt voor verzwelgen het werkwoord *ômk*, equivalent van καταπίνειν. ,,Hij veranderde zich in een onverderfelijke aeon en stond op, nadat hij het zichtbare door het onzichtbare had verzwolgen en hij schonk ons de weg tot onze onsterfelijkheid" (45.17vv.). Vgl. 2 Cor. 5:4, ,,opdat het sterfelijke door het leven worde verslonden". Het pneumatische, het eeuwig goddelijke in Christus, dat hij van voor de grondlegging der wereld had, heeft het sterfelijk menselijke in hem geabsorbeerd. Ook het evangelie van Philippus gaat van de opstanding van Christus uit. Christus stierf. Hij riep uit, ,,'Mijn God, mijn God, waarom, o Heer, hebt gij mij verlaten?' Hij zei dit aan het kruis... [God wekte hem op] uit de doden." Hij kreeg toen een volmaakt lichaam van waarachtig vlees (116.26–36). Wat het rijk van God zal beërven is het vlees en het bloed van Christus. ,,Daarom zei hij, 'Die mijn vlees niet zal eten en mijn bloed niet zal drinken, hij heeft geen leven in zich zelf'... Hij, die deze dingen ontvangen heeft, heeft voedsel en hij heeft drank in overvloed" (105.1–8). Hiermee wordt geargumenteerd, dat ook het vlees zal opstaan. Volgens de brief aan Rheginos overwon Christus de dood, ,,Want wij leerden de Zoon des Mensen kennen en wij kwamen tot geloof, dat hij weer opstond uit de doden. En dat is hij, van wie wij zeggen, dat hij de vernietiging van de dood werd, zodat het een grote is, in wie zij geloven" (46.14–20).

II. Wie in Christus gelooft is reeds opgestaan

Wie in Christus geloven delen in zijn overwinning. ,,Dit is de geestelijke opstanding (πνευματική ἀνάστασις), die de psychische –

evenals de vleselijke – (σαρκική) verzwelgt" (Rheginos 45.39vv.). Het psychische en het somatische worden opgelost in het pneumatische. De pneumaticus, die door het geloof tot kennis gekomen is, is reeds opgestaan tijdens zijn aardse leven. „Ga weg van de verdeeldheden en de banden en gij hebt reeds de opstanding" (49.13 vv.). Hier staat op de achtergrond de Neoplatonistische gedachte, dat het loslaten van de oorspronkelijke eenheid (τὸ ἕν) desintegratie ten gevolge heeft. „Waarom beschouwt gij u zelf niet als reeds opgestaan?" (49.22v.). Het Philippusevangelie kent ook deze opstanding tijdens het aardse leven. Deze is voorwaarde voor de opstanding in het eeuwige leven. Eerst is Christus deze weg gegaan. „Zij, die zeggen, dat de Heer eerst gestorven is en (vervolgens) is opgestaan, dwalen. Want hij stond eerst op en stierf. Wanneer iemand niet eerst de opstanding ontvangt, zal hij sterven" (104.15vv.)[1]. Dit mag ook het deel zijn van degenen, die in Christus geloven. „Zij, die zeggen, 'Men zal eerst sterven en (dan) opstaan', dwalen. Wanneer men niet eerst de opstanding ontvangt, terwijl men nog in leven is, zal men niets ontvangen, wanneer men sterft" (121.1vv.). In deze passage wordt verband gelegd met de doop. Wanneer gezegd wordt, dat Christus opstond voor hij stierf, kan daarbij aan zijn doop door Johannes gedacht zijn. Reeds nu moeten wij de opstandig verwerven, opdat wij later de eeuwige rust bereiken. „Dat, wat men het midden noemt, is de dood. Daar wij in deze wereld zijn, betaamt het ons, dat wij ons de opstanding verwerven, opdat wij, wanneer wij het vlees uittrekken,[2] in de rust (ἀνάπαυσις) gevonden worden en niet in het midden (= de dood) gaan" (114.15–20). Voor „midden" wordt de term μεσότης gebruikt. In de gnosis wordt hiermee ook de sfeer van het psychische aangeduid, die zich bevindt tussen het pneumatische en het stoffelijke. Daartoe behoort de lagere scheppergod, de demiurg. Hij legt het proefgebod op, dat de dood veroorzaakt. De ἀνάπαυσις is de ware rust van de aeonen, die het pleroma van de Vader vormen. De pneumatici zullen deze rust bereiken.

De opstanding, die plaats heeft tijdens het aardse leven, wordt ook bedoeld in de volgende passage uit de brief aan Rheginos, „Wat is nu de opstanding? Het is de openbaring ten allen tijde van hen, die opstonden" (48.3–6). Wanneer iemand tot geloof komt, manifesteert hij zich daarin als pneumaticus. Het „openbaar worden" van

---

[1] Geëmendeerd naar Schenke, Das Ev. nach Ph. Sp.8, noot 49.

[2] Vgl. 1 Cor.15:53, 54; Ef.4:24; 2 Cor.5:2–4, dezelfde beeldspraak, sterven is het uittrekken van het stoffelijk lichaam.

de gelovige doet denken aan de term φανερός in het N.T., b.v. in 1 Joh. 3:10, waar de kinderen Gods en die van de duivel uit hun werken openbaar worden. In Rom. 8:19 is de ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ een eschaton, maar in Gal. 1:16 is ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί presente werkelijkheid. De opstanding als het ontwaken tot kennis van de gnosticus is in de brief aan Rheginos gerealiseerde eschatologie. De term „openbaar worden" komt nog op de volgende plaatsen voor, „de openbaring der uitverkorenen" (45.10–11); „Maar als van ons in deze wereld openbaar geworden is, dat wij hem (Christus) dragen, zijn wij stralen van hem" (45.28–31); „De opstanding... is de openbaring van dat, wat is" (48.31–35). Het vierde tractaat van de Codex Jung over de drie naturen kent hetzelfde spraakgebruik, „Dit toch zijn de oorzaken, dat zij, die geopenbaard werden in het vlees, in hem geloofd hebben zonder twijfel, dat hij de zoon is van de onbekende God" (133.15–18).

III. Het sacrament als sterven en opstaan met Christus

De brief aan Rheginos en het Philippusevangelie vertonen overeenkomst met de Paulinische gedachte van het sterven en opstaan met Christus. Dit heeft volgens Paulus plaats, wanneer iemand tot geloof komt en de doop is er het teken van. Vgl. Rom. 6:1–14, waarbij opgemerkt moet worden, dat de ethische consequenties, die Paulus hier trekt, in de beide gnostische geschriften ontbreken. Daar ligt het accent op het bereiken van de onsterfelijkheid. Ook het Philippusevangelie legt verband tussen de opstanding en de sacramenten.[1] „De doop bezit de opstanding en de redding, om te vluchten in het bruidsvertrek" (117.25–27). De term „bruidsvertrek" (νυμφών) speelt in de gnosis en met name in het Philippusevangelie een grote rol. Het is het pleroma als de plaats, waar Sophia, de jongste der aeonen, geestelijke vruchten voortbrengt. Deze dalen af in de mensen, maar zullen later weer tot hun uitgangspunt terugkeren, waar zij door de Soter, die Sophia als zijn bruid heeft, worden begroet. Zij worden als bruiden gegeven aan de engelen, die de Soter omringen. Het Philippusevangelie kent het mysterie van het bruidsvertrek als Valentiniaans sacrament. Dit werd gevierd met een heilige kus.

Een ander sacrament is dat van de zalving, waardoor men ook

[1] Zie voor de sacramentsopvatting van het evangelie van Philippus: Eric Segelberg, The Coptic-Gnostic gospel according to Philip and its sacramental system, NVMEN Vol. VII (1960) blz. 189-200.

deel krijgt aan de opstanding. „Maar de boom des levens is in het midden van het paradijs en de olijfboom[1], waaruit de zalving ontstond (olijfolie om te zalven) door hem (Jezus?) voor de opstanding" (121.15–19). Door het ontvangen van het sacrament krijgt men tijdens het aardse leven reeds deel aan de opstanding. G. Quispel wees er op, dat de brief aan Rheginos Paulus op een bepaalde wijze uitlegt.[2] Dit is het geval, wanneer gesproken wordt over het komen tot nieuw leven in verbondenheid met Christus. „Maar toen – zoals de apostel zei – leden wij met hem en wij stonden op met hem en wij voeren ten hemel met hem" (45.24vv.; vgl. Fil. 3:10, 11; Rom. 8:17). In aansluiting hieraan volgt een merkwaardige passage, die naar onze maatstaven enigszins pantheïstisch aandoet. Het heeft de schijn, of er krachtens het pneumatisch element in elk van beiden wezensverwantschap is tussen Christus en de door hem verlosten. Zij behoren bij hem als de stralen bij het licht. Het verwante trekt het verwante aan. Wanneer dit gebeurt, is er sprake van geestelijke opstanding. „Maar wanneer wij geopenbaard worden in deze wereld als mensen, die hem dragen (φορεῖν), zijn wij stralen van hem en worden wij door hem omvat tot onze ondergang, welke onze dood is in dit leven. Wij worden opgetrokken door hem zoals de stralen door de zon, zonder door iets weerhouden te worden (de stralen gaan niet van de zon uit, maar worden er als verwante elementen door aangetrokken). Dit is de pneumatische opstanding" (45.28–40). In het begin van deze passage is er sprake van het aantrekken van Christus en het dragen van hem als een kleed. Het werkwoord φορεῖν wordt in dezelfde zin gebruikt in enkele gedeelten van het vierde tractaat van de Codex Jung over de drie naturen. In de context gaat het over de eindverlossing, de terugkeer tot het pleroma van het onuitspreekbaar goddelijk wezen. Door de doop wordt men reeds met God bekleed. „Want de doop... wordt genoemd mantel van dezen, die niet ontbloot zijn van hem, want dezen, die hem aan zullen trekken, en dezen, die verlossing hebben ontvangen, zij dragen (φορεῖν) hem" (128.19–24). Er is een Joodse dooprite van het „aantrekken van de naam van God", hetgeen letterlijk ge-

[1] *tbe ndjoeit, be* is een Subachmimische vorm van *bô* = boom, Crum Coptic Dictionary 28a; Schenke o.c. Sp. 18 denkt ten onrechte aan *tba* = 10000 en vertaalt „zehntausend Oliven". Ook op de door Schenke in noot 165 geciteerde plaats Labib, Copt. Gn. Pap I 157.30 betekent *be* boom; 10000 wordt in het ev. v. Ph. 104.23 evenals in het Sahidisch *tba* geschreven. *Be* is een van de nieuwe Subachmimische vormen, die eerst door de vondst van Nag Hammadi bekend zijn geworden.

[2] Vigiliae Christianae VIII, blz. 43, Les écrits gnostiques du codex Jung.

beurde door het aantrekken van een mouwloos kleed van perkament met de naam van God er op geschreven.[1] Paulus schrijft in Rom. 13: 14, ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν. Deze gedachte is ook aanwezig op de geciteerde plaats, brief aan Rheginos 45.30, in het φορεῖν van Christus. Dichtbij Rheginos 45.28–40 staat de lichtsymboliek, die enkele regels verder in het vierde tractaat wordt gebruikt. „Hij wordt ook genoemd 'Het licht, dat niet ondergaat' en dat niet brandt, daar het geen licht verspreidt, maar zij, die het gedragen (φορεῖν) hebben, maken zich tot licht, die ook dezen zijn, die hij gedragen (φορεῖν) heeft" (129.1–5). Voorts is met het citaat uit Rheginos nog te vergelijken hetgeen het vierde tractaat zegt over de redding van de pneumatici door hun hoofd Christus. „Want dit pneumatische geslacht is als een licht uit licht en als een pneuma uit een pneuma. Nadat zijn hoofd zich geopenbaard had, ging het snel tot hem in. Het werd tot een lichaam voor zijn hoofd. Het nam haastig de kennis aan" (118.28–36). Hierbij speelt de emanatiegedachte een rol.

IV. Slechts de uitverkoren pneumatici worden behouden

De onsterfelijkheid is conditioneel. Alleen wie gelooft krijgt er deel aan.[2] „Zij, die geloven (πιστεύειν), zijn on(sterfelijk). Het denken van hen, die behouden zijn, zal niet te gronde gaan. De geest van hen, die hem (Christus) leerden kennen, zal niet te gronde gaan" (Rheginos 46.21vv.). „Hij, die tot geloof kwam (πιστεύειν) in de waarheid, ging leven" (evang. Ph. 100.17).

Het zijn alleen de pneumatici, die behouden worden. Zij zijn degenen, die tot de gnosis zijn voorbestemd. Op deze gedachtenlijn is de toeëigening van het heil een automatisch proces en niet afhankelijk van een geloofsbeslissing, die positief of negatief kan uitvallen. De pneumatici moeten wel gered worden. De hylici kunnen slechts verloren gaan. Voor de psychici bestaan er twee mogelijkheden. De schrijver van de brief aan Rheginos is er van overtuigd, dat de pneumatici behouden worden. Zij krijgen de gnosis, de kennis van de Vader en van wat hij gedaan heeft, om de zijnen tot zich terug te brengen. „Daarom zijn wij uitverkoren tot behoud en verlossing, daar het voor ons van den beginne is vastgesteld, dat wij niet zouden vallen in het onverstand van hen, die onwetend zijn; maar wij zullen komen tot het inzicht van hen, die de waar-

[1] G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, blz. 55.
[2] G. Quispel, Vig. Chr. VIII, blz. 41.

heid leerden kennen" (46.25vv.). Iedere strakke uitverkiezingsleer is meer gnostische speculatie dan bijbelse verkondiging. De heilsoeconomie wordt tot natuurwet gerationaliseerd. In het Philippus-evangelie zijn de pneumatici „de kinderen van het bruidsvertrek" (124.5). Zij zijn „het uitverkoren geslacht" (123.36) en „het zaad van de Zoon des Mensen" (124.2). Ook bij Paulus zijn de gelovigen uitverkorenen. In de gnosis (en niet alleen daar!) is er een innerlijk tegenstrijdige gedachtengang. Enerzijds is het komen tot de opstanding een zaak van geloof, andererzijds van voorbeschikking. De gnosis volgt zowel het lineaire denken van de bijbel als het cyclische denken van de Grieken, die met elkaar in tegenspraak zijn. In de gnosis vormen de pneumatici van den beginne een numerus praedestinatorum. Bij een consequente uitverkiezingsleer behoort de conceptie van de perseverantia sanctorum. Ook volgens gnostische opvatting kan de uitverkorene niet verloren gaan. Na een passage over de uitverkiezing staat in de brief aan Rheginos, „De waarheid, die bewaard wordt, kan men niet loslaten" (46.32–33). Het evangelie van Philippus handelt over een schijndoop en een schijnbekering. De doop heeft alleen waarde, wanneer iemand werkelijk Christen wordt. „Als iemand neerdaalt in het water en omhoog komt, terwijl hij niets ontvangen heeft en zegt 'Ik ben een Christen', dan heeft hij de naam ontvangen tot woeker (bij de doop werd de naam van God over de dopeling uitgesproken). Maar, wanneer hij de H. Geest ontvangt, heeft hij het geschenk van de naam. Van hem, die een geschenk ontvangen heeft, wordt het niet afgenomen. Wie echter tot zich genomen heeft tot woeker, die wordt doodgeslagen" (112.22–29). Wederrechtelijk zich de christennaam toeëigenen is een doodzonde. De gave van de H. Geest is onverliesbaar. De uitverkoren pneumaticus kan niet de terugkeer tot het pleroma ontgaan.

Volgens Valentiniaanse opvattingen bestaat het goddelijk wezen uit hypostasen, die paarsgewijze (συζυγία) voorkomen. Zij zijn de aeonen, die samen het pleroma van de Vader vormen. Tot hen behoort het paar Mens-Kerk.[1] Volgens het principe van het omgekeerd exemplarisme[2] wordt de kerk als het geheel van de pneumatici teruggeplaatst in het pleroma. Zo was dit geheel als een bepaalde groep er van eeuwigheid. Volgens de cyclische eschatologie van de gnosis keren de pneumatici tot het pleroma terug. „Sterk is het

[1] F. Sagnard, La Gnose Valentinienne, blz. 348.
[1] Sagnard, o.c. blz. 570–572.

stelsel van het pleroma. Gering is wat zich zelf los maakte en kosmos werd. Maar het geheel is dat, wat omvat werd. Het was (reeds), [voordat] het ontstond" (Rheginos 46.35–47.1). Volgens het stelsel van Valentinus maakt de jongste der aeonen, Sophia, zich los van de Vader. Uit haar ontstaat de demiurg, de schepper van de zichtbare wereld. De geschapen wereld gaat terug op een breuk met de hoogste God en staat buiten de volheid Gods. Tussen het pneumatische zaad en de Vader is geen principiële breuk. Het „geheel", het totaal der pneumatici, is bij het pleroma inbegrepen, is er door „omvat". Reeds vóór hun intrede in de wereld bestonden de pneumatici als uitverkoren groep; vgl. het evangelie van Philippus, „De Heer zei 'Zalig degene, die was voordat hij ontstond. Want hij, die is, ontstond en hij zal er zijn'" (112.10–12). „Maar het geheel – en dat zijn wij (nl. de pneumatici) – wij zijn behouden; wij hebben de redding ontvangen van het ene einde er van tot het andere" (Rheginos 47.26–29). De term „het geheel", waarschijnlijk in dezelfde betekenis als het totaal van degenen, die Christus toebehoren, komt in het evangelie van Philippus voor in een passage, die handelt over het huwelijk van de hoogste God met de maagd.[1] Er wordt verband gelegd met het „bruidsvertrek", de plaats, waar de volgelingen van Christus tot hun eeuwige rust zullen ingaan. De Vader van het geheel, de Soter Christus, verenigt zich met de gevallen aeon Sophia. Dit wordt de grondslag van haar behoud en van dat der pneumatici, die tot het pleroma van de hoogste God, het bruidsvertrek, terugkeren. „Als het past, een geheimenis te zeggen: De Vader van het geheel verenigde zich met de maagd, die neergedaald was. En een bouwsel lichtte voor hem op die dag. Hij openbaarde zich in de grote bruidskamer.Daarom ging zijn lichaam, dat ontstond op die dag, uit het bruidsvertrek, als dat, wat ontstond uit de bruidegom en de bruid. Zo heeft Jezus 'het geheel' er in (het bruidsvertrek) opgericht door dezen (bruidegom en bruid). En het betaamt, dat een elk van de discipelen binnengaat tot zijn rust (ἀνάπαυσις)" (119.2–15). Leven, Licht, Opstanding en Kerk worden in het evangelie van Philippus in één adem genoemd met Vader, Zoon en H.Geest (101.29–32). Daarmee worden de pneumatici in het pleroma opgenomen en tot hypostasen van het goddelijke gemaakt.

[1] Zie Schenke, Ev. nach Ph. Sp. 17, noot 154. De maagd = de H.Geest, de Moeder, Achamoth; de H.Geest is vrouwelijk, zit als maagd links van God, de Zoon rechts, Geschrift „De oorsprong der wereld", Labib, Copt. Gn. Pap. I, 153.30; Achamoth als bovenste Sophia, gevallen aeon, oermoeder, Leisegang, Die Gnosis, 4.Aufl., blz. 314 vv.

V. Het behoud als een binnengaan in het bruidsvertrek

Zoals uit een enkel citaat hierboven reeds bleek, wordt in het stelsel van Valentinus de terugkeer tot het pleroma beschreven als een ingaan in het bruidsvertrek (νυμφών), waar de gevallen aeon Sophia zich met de Redder (σωτήρ) en de kinderen van de bruidegom, de pneumatici, zich met hun engelen verenigen. Deze symboliek komt voor in het evangelie van Philippus, „Bruidegoms en bruiden behoren tot het bruidsvertrek. Niemand zal de bruidegom en de bruid kunnen zien, tenzij hij dit (kind van de bruidegom) wordt" (130.23vv.). Dit wordt verbonden met een binnengaan in het heilige der heiligen, nadat het voorhangsel gescheurd is. „Het slaapvertrek (κοιτών) is verborgen. Het is het heilige der heiligen" (132.22vv.). „Maar de gehele godheid zal niet uit deze wereld tot binnen het heilige der heiligen vluchten. Want hij zal zich niet kunnen vermengen met het onvermengde [licht] en met het on-[bevlekte] pleroma" (132.29vv.). „Wanneer enigen in de stam van het priesterschap komen, zullen dezen kunnen ingaan binnen het voorhangsel met de hogepriester" (133.1vv.). „Enigen" zijn de uitverkoren pneumatici, die verenigd worden met de Soter.[2] Het ontwaken tot gnosis en het bereiken van de eindverlossing worden onder hetzelfde beeld beschreven. „Het bovenste werd geopend voor ons, die beneden zijn, opdat wij zouden binnengaan in het verborgene van de waarheid. Dit is in waarheid het sterke geprezene" (133.11vv.). „Wanneer wij de waarheid leren kennen, zullen wij de vruchten van de waarheid in ons vinden. Wanneer wij ons met haar verbinden, zal zij onze volheid (πλήρωμα) ontvangen" (132.11vv.). „Daarom heeft het volmaakte zich voor ons geopend en ook dat, wat van de waarheid verborgen was en het heilige der heiligen werd geopenbaard. En het slaapvertrek nodigde ons binnen" (133.18vv.). „Maar wanneer het (slaapvertrek) geopenbaard wordt, zal het volmaakte *licht uitstromen op* een elk en allen, die er in zijn, zullen de zalving ontvangen. Dan zullen de slaven vrij worden en de gevangenen zullen losgekocht worden" (133.25vv.). Er is hier gerealiseerde eschatologie: Wie tot de kennis der waarheid is gekomen, is reeds verlost. De terminologie van het evangelie van Philippus komt hier weer overeen met de brief aan Rheginos, „Want de onverderfelijkheid [daalt af] op het gebrek en het *licht stroomt neer op* de duisternis, om hem te verzwelgen en de volheid

---

[1] Schenke, Ev. nach Ph.Sp.24, noot 212.

(πλήρωμα) voleindigt het gebrek" (Rheginos 48.38–49.5). Van het ontvangen van het licht der waarheid in dit leven bij het komen tot de gnosis en bij het verlaten van de wereld bij het verenigd worden met het pleroma spreekt het slot van het evangelie van Philippus. „Wanneer iemand kind van het bruidsvertrek wordt, zal hij het licht ontvangen. Wanneer iemand het niet ontvangt, als hij op deze plaatsen[1] is, zal hij het ook niet op de andere plaats ontvangen" (134.4–7). Wie niet hier op aarde met Christus is opgestaan, zal ook niet opstaan in het eeuwige leven. „Die dat licht zal ontvangen, zal niet gezien worden, noch zal hij gegrepen worden. En niemand zal deze aldus kunnen mishandelen, hetzij, wanneer hij verkeert in deze wereld, of ook, wanneer hij uit de wereld gaat (tijdens zijn leven op aarde of bij zijn dood). Hij heeft de waarheid reeds ontvangen in de beelden.[2] De wereld is geworden als de aeonen. Want de aeon is voor hem als een pleroma en hij is aldus: Hij is geopenbaard aan hem alleen, terwijl hij niet verborgen is in de duisternis en in de nacht, maar verborgen is in een volmaakte dag en in een heilig licht" (134.7–18). De brief aan Rheginos zegt, dat de pneumaticus door Christus in het pleroma terugkeert tot zijn oorspronkelijke status, „... opdat hij (Christus) enerzijds de dood zou overwinnen doordat hij Zoon van God was en opdat andererzijds door de Zoon des Mensen het herstel (ἀποκατάστασις) in het pleroma[3] zou geschieden, daar hij allereerst zaad der waarheid van boven was, toen dit stelsel (de zichtbare geschapen wereld) nog niet ontstaan was" (44.27–36). In het evangelie van Philippus wordt de ἀποκατάστασις gelijkgesteld met het binnengaan in de waarheid (115.17–18).

VI. Ook het lichaam heeft deel aan de opstanding

De depreciatie van het lichaam en de stof bij de gnosis is bekend. Dit is een Griekse inslag in het gnostische denken. Des te opvallender is, dat de brief aan Rheginos ook het lichaam deel laat hebben aan de opstanding. Zoals de mens bij zijn intrede in deze wereld

---

[1] D.w.z. hier op aarde, in deze wereld, dezelfde term Rheginos 46.9.

[2] D.w.z. voorlopig, op aarde, onder schaduwbeelden (εικών), Platonische term, aards schaduwbeeld van de idee. De sacramenten zijn zulke beelden van een hogere geestelijke werkelijkheid.

[3] Dezelfde term komt voor in het 4e tractaat van de Codex Jung over de drie naturen, „... totdat alle leden van het lichaam van de kerk op één plaats tegelijk het herstel in het pleroma zouden ontvangen, terwijl zij zich openbaarden in het behouden lichaam, n.l. het herstel in het pleroma" (123.17–22). De Kerk als goddelijke hypostase is in het pleroma reeds praeexistent. De pneumatici keren dus tot hun uitgangspunt terug.

een lichaam aanneemt, zo moet hij dat ook doen, wanneer hij het aardse leven verlaat en als pneumaticus het pleroma binnengaat. „Want toen gij niet in het vlees waart (praeëxistentie!), naamt gij vlees aan, toen gij in deze wereld kwaamt. Waarom zult gij niet het vlees aannemen, wanneer gij binnengaat in de aeon (wanneer gij bij het sterven deze wereld verlaat)? Dat wat beter is dan het vlees (het pneuma) is de oorzaak van het leven er voor" (47.4–10). Mede in verband met de reeds eerder geciteerde uitspraak, dat de pneumatische opstanding de psychische en de vleselijke in zich opneemt, moet men zich voorstellen, dat het pneumatische element in de mens het somatische transformeert. Bij zijn terugkeer tot het pleroma neemt de pneumaticus zijn verheerlijkt lichaam mee. Nu het zo gesteld is, behoeft Rheginos de dood niet te vrezen. „Gij hebt de afwezigheid als een voordeel" (47.19–20).[1] „Want gij zult niet opgeven dat wat beter is (het pneumatisch element), wanneer gij heengaat. Wat slecht is heeft de vermindering, maar er is genade voor" (47.21–24). Het lichaam op zich zelf is vergankelijk, maar de genade, die het ontvangt, is het deel krijgen aan het pneuma en daardoor aan de onsterfelijkheid.[2] De brief aan Rheginos herinnert aan de verheerlijking op de berg. Ongetwijfeld, om er op te wijzen, dat Mozes en Elia in lichamelijke gedaante verschenen. Wanneer de schrijver zich in dat verband beroept op de opstanding van Christus, dan zeker met de gedachte, dat ook het lichaam van Christus aan de opstanding deel kreeg. „Want wanneer gij u herinnerdet, al lezende in het evangelie, dat Elia verscheen en Mozes met hem, denk dan niet, dat de opstanding fantasie is. Het is geen fantasie, maar het is de waarheid. Het past ons echter veeleer te zeggen, dat de wereld fantasie is, eerder dan de opstanding, die geschiedt door onze Heer, de Redder Jezus Christus" (48.6–19). Wij kunnen 1 Cor. 15 hier naast leggen, in het bijzonder vers 44, „Er wordt een psychisch lichaam gezaaid, er wordt een pneumatisch lichaam opgewekt. Als er een psychisch lichaam is, is er ook een pneumatisch lichaam". In dezelfde lijn zegt de Rheginosbrief, „De wereld is een fantasie. Opdat ik echter niet ten overvloede kwaad zal spreken van de dingen: De opstanding evenwel heeft niet zulk een hoedanigheid; want het is de waarheid, dat wat vast-

[1] Vgl. Paulus, Fil. 1:21, „Want het leven is mij Christus en het sterven gewin"; Fil. 1:23, „Ik verlang heen te gaan en met Christus te zijn, want dit is verreweg het beste."

[2] Dat ook volgens het evangelie van Philippus het lichaam deel krijgt aan de verlossing blijkt uit de volgende passage, „De heilige mens is geheel heilig tot zijn lichaam toe" (125.2).

staat, en het is de openbaring van dat, wat is, en de transformatie der dingen en een overgang (μεταβολή) in een nieuw bestaan" (48.27–38). In het vervolg wordt gesproken over het thema „onverderfelijkheid" (vgl. 1 Cor. 15:42). Onze brief denkt aan de overgang van het lichaam in een nieuwe pneumatische bestaansvorm. In dit verband kan ook nog op een andere passage gewezen worden.

Er wordt ingegaan op een vraag, die tot in onze tijd nog steeds is gesteld, nl. of degenen, die sterven, onmiddellijk de hemelse heerlijkheid binnengaan dan wel een wachttijd moeten doormaken. De schrijver antwoordt, „Laat niemand hierover in twijfel zijn... de ledematen, die zichtbaar (maar) dood zijn, zullen niet behouden worden, want het zijn alleen de levende ledematen, die er in zijn, die zouden opstaan" (47.36–48.3). De voorstelling is blijkbaar deze, dat in het stoffelijke lichaam het pneumatische reeds aanwezig is. Bij de dood laat de mens het stoffelijke lichaam achter, dat vergaat. Het pneumatische lichaam manifesteert zich. De mens bestaat dus direct na de dood in zijn pneumatisch lichaam voort.

Het evangelie van Philippus gaat in op het feit, dat sommigen vrezen, zonder lichaam op te moeten staan. „Sommigen vrezen, dat zij naakt zullen opstaan" (104.26–28). Vgl. Paulus 2 Cor. 5:3, „als wij maar bekleed, en niet naakt zullen bevonden worden". De schrijver citeert 1 Cor. 15:50, „Vlees en bloed kunnen het koninkrijk Gods niet beërven" (104.32–33). Wat wél het Koninkrijk Gods beërven kan is het vlees en het bloed van Christus, die gelijk gesteld worden met het Woord en de H. Geest. „Ik laak anderen, die zeggen 'Het vlees staat niet op'" (105.9–10). De schrijver vervolgt, alsof hij in briefvorm iemand antwoord geeft, „Gij zegt, dat het vlees niet zal opstaan, maar zeg mij, wat zal opstaan, opdat wij u zullen eren. Gij zegt, 'Het is de Geest in het vlees en ook dit licht in het vlees'. Ook dit andere is een λόγος, die in het vlees is. Want wat gij zult zeggen, gij zegt niets buiten het vlees. Het is noodzakelijk, op te staan in het vlees, daar alles er in is in deze wereld" (105.11–19). De opstanding des vleses van de mens is gebaseerd op die van Christus. Daarover handelt een helaas zeer lacuneuze passage, 116.26vv. Christus stond op uit de doden. Maar zijn lichaam was anders dan het geweest was. Het was nu volmaakt (τέλειος). Zijn vlees was waarachtig vlees (σάρξ ἀληθινή). Onze lichamelijkheid is daar slechts een schaduwbeeld (εἰκών) van. Met waarachtig vlees

bedoelt de gnosticus niet concreet menselijk vlees, maar een lichamelijkheid van hoger orde.

Het boven geciteerde Paulinische thema, dat de mens niet „naakt" opstaat, maar „bekleed" met een getransformeerd lichaam, komt enige malen in het Philippusevangelie voor. De kelk van de eucharistie bevat wijn en water als teken van het bloed van Christus.[2] „En hij is vol van de H. Geest en het is die van de geheel volmaakte mens. Wanneer wij hiervan drinken, zullen wij voor ons de volmaakte mens ontvangen. Het levende water is een lichaam. Het past, dat wij ons bekleden met de levende mens. Daarom, wanneer hij komt en afdaalt in het water, pleegt hij zich te ontbloten, opdat hij deze aantrekt" (123.17–25). Reeds door de sacramenten van avondmaal en doop trekt men de nieuwe mens aan. Omdat hier ook het lichaam wordt genoemd, correspondeert dit met het aantrekken van het pneumatische lichaam bij de opstanding na de lichamelijke dood. Zij, die ingaan tot het bruidsvertrek „bekleden zich met het volmaakte licht" (118.5vv.). De volmaakte mens wordt niet gegrepen en niet gezien. „Op een andere wijze zal niemand zich deze genade kunnen verwerven, dan dat hij zich bekleedt met het volmaakte licht en zelf het volmaakte licht wordt" (124.25vv.). Vgl. het gebruik van de term ἐνδύειν bij Paulus, 1 Cor. 15:53; Ef. 4:24, het aandoen van de nieuwe mens. In een ander geschrift uit de Codex Jung, de brief van Jacobus, past Christus het beeld van het verwisselen van kleed op zich zelf toe. Hij spreekt over zijn heengaan tot zijn discipelen. Evenals Elia zal hij door een geestelijke wagen ten hemel gevoerd worden. „En van nu aan zal ik mij ontkleden, opdat ik (opnieuw) gekleed zal worden" (14.35–36). Dit heeft betrekking op het afleggen van het stoffelijk lichaam en het aantrekken van een pneumatisch lichaam.

VII. Antinomisme

Waar het thema „opstanding" aan de orde komt, wordt dit gesteld tegenover de dood. Paulus legt verband tussen de wet en de zonde (Rom. 7:13–26). Hij is antinomist, indien de wet op Joodse wijze gehanteerd wordt. Het leven uit de inspiratie van het pneuma staat tegenover de wetsdienst. „Want de wet van de Geest des levens heeft u in Christus Jezus vrij gemaakt van de wet der zonde en des doods" (Rom. 8:2). Ook de gnosis is tegen de νόμος, en wel

---

[1] Mede in verband met Joh. 19:34? Vgl. 1 Joh. 5:6–8 en 105.6–7, „Zijn vlees is het Woord en zijn bloed is de H. Geest."

in tweeërlei zin. Het kan gaan om de natuurwet. Hier zet de gnosis zich af tegen het Hellenisme met zijn cosmocratores. Het antinomisme vloeit voort uit anticosmisme. De mens voelt zich in de ban van de physische wetmatigheid. Hij is slaaf van de heimarmenè. Maar ook de Joodse scheppergod Jaldabaoth, de mislukte zoon van de gevallen aeon Sophia, heeft de mens geboden opgelegd. Aan het begin staat het proefgebod in het paradijs. Dit heeft voor de mens tot de dood geleid.[1] De pneumaticus weet zich vrij van elke van buiten opgelegde dwang. Hij leeft en handelt krachtens de innerlijke leiding van het pneuma. Hij is vrij. Dit heeft soms tot libertinisme aanleiding gegeven. Het anticosmisme komt in de brief aan Rheginos aan het woord, wanneer de kosmos een fantasie wordt genoemd (48.27), ontstaan door een zich afzonderen van het pleroma (46.36v.). Van Christus' verblijf op aarde zegt de brief, ,,Hij wandelde op deze plaats, waar gij woont, sprekende over de wet (νόμος) der natuur (φύσις)'' (44.17–20). De schrijver voegt daar als zijn eigen commentaar aan toe, ,,maar ik noem hem (de natuurwet) de dood'' (44.21). De passage is heel kort, zodat een precies begrip moeilijk is, maar wij zijn in de buurt van bekende gnostische opvattingen. Omdat de schrijver voortdurend met Paulus bezig is, zou hem Rom. 7 voor de geest hebben kunnen staan. Het evangelie van Philippus weidt uit over de boom in het paradijs, zoals gnostische geschriften dat graag doen. Er werd tot de mens gezegd, eet dit niet. ,,Dit is de plaats, waar ik alles zal eten, terwijl daar de boom der kennis is. Die heeft Adam gedood, in plaats, dat de boom der kennis de mens levend maakte. De boom was de wet (νόμος). De boom kon kennis geven van het goede en het kwade. Noch verwijderde hij hem van het kwade, noch plaatste hij hem in het goede. Maar hij veroorzaakte de dood voor hen, die er van aten. Want toen hij zei, 'Eet dit wel, eet dat niet', werd hij een begin van de dood'' (122.1–12). Ook het gnostische apocryphon van Johannes zegt, dat het proefgebod (ἐντολή) ten aanzien van de boom van de kennis van goed en kwaad zich tegen de mens richtte, zodat hij zijn voleindiging niet bereikte (57.8–19). In het vierde tractaat van de Codex Jung over de drie naturen staat, ,,[Hij] liet hen over aan de macht, die slang werd genoemd... Hij misleidde de mens door het gebod van die van de gedachte en de begeerte deed hem het gebod overtreden, opdat hij zou sterven'' (107.10–16). En vervolgens,

[1] H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, I, blz. 231; H. Jonas, The gnostic religion, blz. 43.

naar Rom. 5:12, „Wegens de overtreding van de eerste mens is de dood heer geworden en hij had omgang met alle mensen, opdat hij hen zou doden" (108.5–7).

VIII. Anticosmisme

Evenals de brief aan Rheginos wordt ook het evangelie van Philippus gekenmerkt door anticosmisme. De kosmos is geen volmaakte orde, maar het door de onvolmaakte demiurg tot stand gebrachte dwangsysteem, waar de dood heerst. „De wereld (κόσμος) ontstond uit een zonde (de wereldschepper komt voort uit de gevallen Sophia). Want hij, die haar schiep, wilde haar onverderfelijk en onsterfelijk scheppen (de schepping is een daad van hybris van de demiurg, die de hoogste God wil imiteren en naar de kroon steken). Hij (de demiurg) kwam ten val en had geen deel aan de hoop. Want de onverderfelijkheid was niet in de wereld en de onverderfelijkheid was niet in degene, die de wereld schiep. Want de onverderfelijkheid is niet in de dingen, maar in de kinderen, en geen ding zal onverderfelijkheid kunnen aannemen, indien het geen kind wordt.[1] Hij, die niet kan ontvangen, hoe veel te meer zal hij niet kunnen geven" (123.3–14). Alleen de pneumatici, die tot de toestand van vóór de val terugkeren, zullen leven. De rest behoort tot de gebrekkige kosmos en zal er mee sterven. Hetzelfde thema wordt aangeroerd in de brief aan Rheginos. Wie niet tot de kennis der waarheid komt, hetgeen alleen door het geloof mogelijk is, blijft staan bij de wijsheid van deze wereld. Hij zal met de wereld sterven en heeft geen deel aan de opstanding. Rheginos moet beter weten. Hij behoort tot de pneumatici. Hij zal deel hebben aan de opstanding, ja als pneumaticus is hij reeds opgestaan. Laat hij zich dan niet gedragen als iemand van de wereld, voor wie de dood het laatste is. „Zij, die leven, zullen sterven. Hoe leven zij in een fantasie? De rijken zijn arm geworden en de koningen zijn vernietigd. Alles verandert. De wereld is een fantasie" (48.21–28). „Want indien hij, die zal sterven, van zich zelf weet, dat hij zal sterven – zelfs als hij vele jaren in dit leven doorbrengt, wordt hij daartoe gebracht – waarom beschouwt gij (Rheginos) u zelf dan niet als (reeds) opgestaan, en zijt gij daartoe gebracht? Als gij de opstanding hebt, maar doorgaat

---

[1] Matth. 18:3; Evang. v. Thomas, Logion 37; 87.27–88.1, „Wanneer gij uw klederen aflegt en u niet schaamt en uw klederen neemt en die legt onder uw voeten, als de kleine kinderen, en hen vertreedt, dan zult gij de Zoon des Levenden zien en gij zult niet vrezen". De schaamte en het onderscheid man-vrouw vallen weg. De mens keert tot de oorspronkelijke eenheid terug.

alsof gij zult sterven – ofschoon toch diegene weet, dat hij dood is – waarom zie ik dan (nog langer) uw gebrek aan oefening door de vingers?" (49.16–30).

IX. Opstanding als een leren kennen van de geopenbaarde waarheid

Gnostische geschriften beschrijven graag de redding in deze vorm, dat Christus kwam, om de waarheid bekend te maken.[1] Leren kennen van de waarheid is heil. „Maar daar de oplossing in het midden kwam, om niets verborgen te laten, maar om alle dingen eenvoudig te openbaren betreffende de oorsprong – enerzijds de ontbinding van het kwaad, maar ook de openbaring van het uitverkorene – is dit de emanatie der waarheid en van de Geest en is de genade die van de waarheid" (Rheginos 45.4–13). Van de mensen, die zelf de oplossing proberen te vinden in moeilijke vragen, zegt de brief aan Rheginos, „Maar ik denk niet, dat zij gingen staan binnen het woord der waarheid, daar zij eerder hun rust zoeken, die wij ontvingen door onze Heiland, onze Heer Christus, die wij ontvingen, toen wij de waarheid leerden kennen en onze rust daarin vonden" (43.32–44.3).

Ook het evangelie van Philippus ziet het heil in de kennis der waarheid. De onwetendheid is de moeder van het kwaad en dient de dood. Maar wie uit de waarheid zijn, „zij zullen voleindigd worden, wanneer de gehele waarheid openbaar wordt. Want de waarheid is zoals de onwetendheid. Wanneer ze w.i.w. verborgen is, rust zij in zich zelf, maar wanneer zij openbaar wordt en zij wordt gekend, wordt zij geprezen, in zoverre zij sterker is dan de onkunde en de dwaling. Zij schenkt de vrijheid. Het Woord zegt, 'Wanneer gij de waarheid kent, zal de waarheid u vrijmaken' (Joh. 8:32). De onkunde is een slaaf. De kennis is vrijheid. Wanneer wij de waarheid kennen, zullen wij de vruchten van de waarheid in ons vinden. Wanneer wij ons met haar verbinden, zal zij onze volheid (πλήρωμα) ontvangen" (132.1–14). Hiermee zijn wij weer bij de brief aan Rheginos, die tot de „geestelijke opstanding" (45.40) rekent het „binnengaan in het inzicht van hen, die de waarheid leerden kennen" (46.30–32). Het bereiken van de gnosis, het leren kennen van de waarheid, is de geboorte van de nieuwe mens, de opstanding tijdens het aardse leven.

---

[1] B.v. in het Evangelie der Waarheid passim.

X. Slotbeschouwing. Paulus en de gnosis

Wij maakten kennis met twee belangrijke gnostische geschriften, waarin het thema van de opstanding op overeenkomstige wijze behandeld werd. Deze werd beschouwd als de manifestatie van de pneumatici, wanneer zij tot de kennis der waarheid komen. Dit is een participeren in de opstanding van Christus. Het leren kennen van het heil is een overgang van de dood in het leven, het aantrekken van Christus of van de nieuwe mens, gedachten, die tevens bij Paulus voorkomen. Tertullianus zegt, dat volgens de gnostici de opstanding reeds tijdens het aardse leven plaats heeft.[1] Deze opvatting is echter niet alleen gnostisch, maar ook Paulinisch.

In de tweede plaats kennen onze geschriften de opstanding tot het eeuwige leven (het ingaan in de aeon), waaraan ook het lichaam deel heeft. Van de gnostische opvatting omtrent de opstanding was vroeger alleen bekend, dat deze docetistisch was en een ontkenning inhield van de opstanding des vleses.[2] Het is de vraag, of deze visie op het opstandingsgeloof van de gnostici ten aanzien van onze beide geschriften juist is. Of is het geloof van Paulus in een pneumatisch opstandingslichaam ook docetisme? Meermalen herinnerden passages uit de brief aan Rheginos en het evangelie van Philippus aan hetgeen de brieven van Paulus over de opstanding zeggen. Het leek alsof de schrijvers 1 Cor. 15 op de voet gevolgd hadden. Zouden deze gnostici op bepaalde punten toch zeer Paulinisch denken? Of was Paulus nogal gnostisch in zijn opvattingen omtrent de opstanding en in zijn ideeën over σάρξ en πνεῦμα? Waar ligt bij Paulus het accent? Hierop, dat het lichaam opstaat, zodat ook het materiële en zichtbare deel van de mens participeert in de resurrectio? Of legt hij er de nadruk op, dat het een pneumátisch lichaam is, dat opstaat, dat het sterfelijke door het onsterfelijke, het somatische door het pneumatische verslonden wordt? Wanneer dit laatste het geval is, kan men daarin een gnostische beschouwingswijze zien. De gnosticus met zijn waardering van het pneumatische deprecieert de materie. Er kan dan nauwelijks gezegd worden, dat Paulus de opstanding „des vléses" verkondigt. De godsdiensthistoricus laat graag deze vragen ter beantwoording over aan de nieuwtestamenticus.[3]

---

[1] G. Quispel, Vig. Chr. VIII, blz. 40.
[2] G. Quispel, Vig. Chr. VIII, blz. 40.
[3] A. J. Visser, „Gnostische" trekken in het denken van Paulus, Vox Theologica, 30e jaar, no. 1, sept. 1959, blzz. 16–27.

EEN GODSDIENSTWIJSGERIGE BESCHOUWING OVER HET OPENBARINGSPROBLEEM[1]

DOOR

J. L. Springer

Leiden

Zowel onder de fragmenten van Petronius,[2] de auteur van het „Gastmaal van Trimalchio", als in het derde boek van de Thebaïs van Statius[3], twee Latijnse literatoren uit de eerste eeuw na Chr., vinden we het beroemde, mogelijk op een veel ouder auteur uit het Epicureïsche kamp teruggaande adagium: „Primus in orbe deos fecit timor!" (Vrees heeft in de wereld het eerst aanzijn geschonken aan de goden!). Dit enkele citaat is voldoende om ons er aan te herinneren, dat de pogingen om het phaenomeen der religie, dat de psychologie in de loop der tijden langs zeer wijd uiteenlopende wegen heeft zoeken te ontraadselen, naturalistisch te verklaren, minstens terugreiken tot de klassieke oudheid.

Auguste Comte, de vader van het negentiende eeuwse positivisme, heeft de theorie ontwikkeld, dat op de weg naar wetenschappelijke ontwikkeling der mensheid het oudste *of* eerste stadium de godsdienst is, „l'état théologique ou fictif", waarin de grenzeloze en nog niet door enigerlei kritische bezinning beteugelde kennisdrang van de mens zijn bevrediging vindt in een door ongebreidelde fantasie beheerst gedachtenspel. Redelijker dan deze intellectualistische verklaringshypothese lijkt mij de energieke poging van Ludwig Feuerbach om de godsdiensten te verklaren als projectie van menselijke wensen en idealen. „Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er trotz Phantasie und Gefühl keine Religion"[4] en „Was der Mensch nicht wirklich ist, aber zu sein wünscht, das macht er zu seinem Gott oder das ist sein Gott"[5], aldus Feuerbach.

Om kort te gaan, hoezeer de theorieën van denkers als David Hume, Auguste Comte, Herbert Spencer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche en Sigmund Freud ook uiteen mogen lopen,

---

[1] Referaat Vergadering van Moderne Theologen 1961 te Amsterdam, behoudens enkele wijzigingen en toevoegingen.

[2] Petronius, Fragment 27, 1B.

[3] P. Papinii Statii Thebaidos Lib. III, 661.

[4] Ludwig Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion, S. 250 (Sämtliche Werke Lpz. 1846–1866, VIII, 8).

[5] ibidem S. 293.

zij komen alle daarin met elkaar overeen, dat ze oorsprong en wezen van alle religie in een richting zoeken, die „toto coelo" verschillend is van die, waarheen de godsdiensten zelf ons wijzen. Zij zelf immers maken op de een of andere wijze altijd gewag van een transcendent moment, van openbaring als hun oorsprong en essentie.

Een godsdienstwijsgerig onderzoek, dat met enig recht aanspraak mag maken op de eretitel „kritische filosofie", zal derhalve eerst dan zijn toevlucht mogen nemen tot een voor het godsdienstig bewustzijn heterogene opvatting van oorsprong en wezen der religie, indien op overtuigende wijze kan worden aangetoond, dat dit godsdienstig bewustzijn der mensheid zichzelf verkeerd verstaat, voor zover het pretendeert te existeren bij de gratie van het transcendente, anders gezegd, voor zover het in de ijdele waan verkeert van openbaring te leven.

Bij het doen van deze eerste stap, waarmede ik mij dus distancieer van alle godsdienstwijsgerige theorieën, die de mogelijkheid van openbaring als legitieme oorsprong der religie niet volkomen „au serieux" genomen blijken te hebben, vertrouw ik te mogen rekenen op de instemming van ieder, die kritisch heeft leren denken. Maar aan de andere kant zal men mij dan eveneens moeten toegeven, dat ik bij een godsdienstwijsgerig onderzoek methodisch van de Scylla in de Charybdis zou vervallen, indien ik mij niet ook daarvoor zou hoeden nu omgekeerd enig dogmatisch openbaringsbegrip „implicite" als uitgangspunt te kiezen. Het vrije onderzoek wordt daardoor gekenmerkt, dat de onderzoeker, bezield door geloof in zijn roeping en met volstrekte eerbied voor de feiten – evenals Abraham (volgens Hebr. 11:9) – uittrekt zonder te weten waarheen hij gaat.[1] Wat openbaring is en of überhaupt de pretentie van openbaring legitiem is, is precies datgene, waarnaar hier gevraagd wordt en wanneer enig element van het als probleem gestelde op de een of andere bedekte wijze in het als vertrekpunt gegevene zou worden binnengesmokkeld, zou ons onderzoek uitlopen op een „petitio principii" en daardoor zijn betekenis verliezen. We zullen naar alle kanten de beantwoording open moeten laten, totdat we op evidenties stuiten die, zonder de gegevens der godsdienstige werkelijkheid geweld aan te doen, het wezen en de verscheidenheid

[1] Over de souvereine zelfstandigheid en de mogelijkheid van vrije wetenschap heeft Prof. Kristensen in zijn rede bij de aanvang der theologische colleges te Leiden in het academiejaar 1936–1937 een voortreffelijk pleidooi gehouden, dat nog niets van zijn actualiteit verloren heeft, en dat, opnieuw afgedrukt in „Symbool en Werkelijkheid" (blz. 347–355), thans weer binnen ieders bereik ligt.

der religies en ook de exclusiviteitspretenties, inzonderheid die van het traditionele Christendom, schijnen te kunnen verklaren. Alleen, wanneer we bijzonder kritisch te werk zullen gaan, is er althans enige kans, dat we bij de behandeling van een probleem, dat het godsdienstige leven zo diep raakt, dat daarover in een theoretische beschouwing nooit het laatste woord gesproken kan worden, iets kunnen bijdragen tot verheldering van vragen, die bij ieder godsdienstig mens moeten rijzen, wanneer en voor zover hij over de godsdienstige waarheid, waaruit hij leeft, reflecteert.

De objectiviteit van ons onderzoek kan op grond van het hier betoogde het best gewaarborgd schijnen, wanneer wij ons van meet af op het standpunt van de vergelijkende godsdienstgeschiedenis stellen. Niemand immers kan ontkennen, dat de godsdienstige werkelijkheid ons een veelheid van godsdiensten te zien geeft. Het schijnt dus zeer redelijk om van die empirische veelheid uit te gaan en juist daarvoor angstvallig te waken, de objectiviteit van het onderzoek niet te schaden door mogelijk onbewust eigen godsdienst, c.q. het christelijk geloof, in principe te stellen boven enige andere godsdienst. De godsdienstfilosoof zal evenwel ter dege rekening moeten houden met het merkwaardige verschijnsel, dat de objectiviteit juist van een dergelijke van meet af comparatieve methode felle bestrijding zal ondervinden van hen, die er van overtuigd zijn, dat de door hen beleden godsdienst de enig ware is en dat alle andere godsdiensten zich, in tegenstelling tot hun eigen op goddelijke openbaring berustende godsdienst, eventueel ten onrechte als geopenbaarde waarheid aandienen. Voor de traditionalistische orthodoxe Mohammedaan is het a priori evenzeer een uitgemaakte zaak, dat de pretenties van het Christendom vals zijn als het voor de meeste Christenen a priori een uitgemaakte zaak is, dat Mohammed een valse profeet is.

Dit bedenkend bevinden we ons in een zeer moeilijk parket. Want wanneer we zwichten voor de imperialistische geest van de traditionele theologie, die het Christelijk geloof tot „metron hapantoon" gemaakt heeft, maken we ons op schromelijke wijze schuldig aan de reeds gewraakte „petitio principii". Bovendien heeft Emil Brunner in zijn studie over „Offenbarung und Vernunft" terecht opgemerkt: „der Offenbarungsanspruch des christlichen Glaubens ist nicht der einzige, mit dem der Mensch von heute sich auseinanderzusetzen hat"[1] en „die Frage, wie sich der exklusive Offenba-

[1] Emil Brunner, Offenbarung und Vernunft, Zurich 1941, S.215.

rungsanspruch des Christentums zu dem der anderen Religionen verhalte, ist eine Lebensfrage geworden".[1] Hoe komen we onder deze hachelijke omstandigheden tot een voor iedereen aanvaardbaar uitgangspunt! Een Frans spreekwoord zegt niet voor niets: „Il est impossible de contenter tout le monde et son père". We zullen dit ook niet proberen, want dan zouden we billijkerwijs ook de exclusieve openbaringspretenties van de niet-christelijke godsdiensten successievelijk op hun waarheidsgehalte moeten onderzoeken. We zullen aan de van de zijde van het exclusivisme geopperde bezwaren tegen een onderzoek, dat zich principieel stelt op de basis van de vergelijkende godsdienstgeschiedenis, in zover tegemoet komen, dat we als praealabele quaestie aan de orde stellen de vraag, of de argumentatie ter verdediging van de exclusiviteit van de christelijke openbaring van dusdanige aard is, dat ze de godsdienstwijsbegeerte gerede aanleiding kan geven bij haar methodisch uitgangspunt rekening te houden met dergelijke exclusiviteitspretenties.

Het is uiteraard volstrekt onmogelijk de exclusiviteitsquaestie in het kader van dit referaat breedvoerig te behandelen. Ik zie mij genoodzaakt mij in dit bestek te beperken tot één enkel boek, waarin deze voor het geloof zo uitermate belangrijke zaak thematisch aan de orde komt, nl. het reeds door mij geciteerde werk van Emil Brunner: „Offenbarung und Vernunft". De quintessens van zijn betoog voor de exclusiviteit laat zich in de eigen woorden van Brunner samenvatten in een syllogisme:

Terminus maior: „Das christliche Offenbarungsverständnis ist antirelativistisch, absolutistisch".[2]

Terminus minor: „Die relativistische Religionstheorien stehen alle zum Selbstverständnis des christlichen Glaubens in unversöhnlichem Gegensatz".[3]

Conclusio: „Der exclusive Offenbarungsanspruch des Christentums und sein intolerantes Urteil über die anderen Religionen sind also angesichts der Tatsachen der Religionsgeschichte gerechtfertigt".[4]

---

[1] ibidem.
[2] O.C., S.217.
[3] O.C., S.216.
[4] De „conclusio" is niet „ipsis verbis" bij Brunner te vinden. Dat echter de argumentatie van Brunner in het door ons geconstrueerde syllogisme volledig tot haar recht komt, daarvan kan ieder zich overtuigen door Brunner's betoog (Offenbarung und Vernunft, S.215–217) op zijn bewijskracht kritisch te onderzoeken.

Inderdaad kan niet ontkend worden, dat het Christendom, evenals het Jodendom en de Islam, de openbaring, waaruit het leeft, vrijwel tot aan de tijd van de Aufklärung in een volstrekt antirelativistische en zeer massieve zin verstaan heeft en dat alle relativistische godsdiensttheorieën met deze in een geschiedenis van vele eeuwen praktisch onaangevochten gebleven opvatting van de christelijke openbaring in flagrante strijd zijn. Voor zover echter Brunner's conclusie meer bedoeld te zijn dan een historische conclusie, waarvan de juistheid beperkt blijft tot aan het tijdvak der Verlichting, moet ze onvoorwaardelijk worden afgewezen als een sophisme. De grote, eerst in het tijdvak der Verlichting expliciet als een probleem van bijzonder groot gewicht door de christelijke theologie zelf als uitvloeisel van haar immanente ontwikkeling principieel aan de orde gestelde quaestie is immers, of exclusivisme en de daarmede corresponderende intolerantie inhaerent zijn aan het christelijk openbaringsgeloof „qua tale". Dit probleem, een van de grote waarheidsvragen van het geloof, wordt door Brunner en door de dogmatische theologie überhaupt niet serieus discutabel gesteld. Omdat de exclusiviteit verbloemd of openlijk reeds in de premissen vervat is, valt het antwoord – zoals Brunner trouwens ridderlijk toegeeft – uit „wie wir zum voraus wissen können".[1] Daarmede heeft Brunner implicite erkend, dat zijn betoog, althans voor een kritische godsdienstfilosofie, generlei bewijskracht heeft.[2]

Als „Ersatz" voor het eigenlijke probleem, de door hem onder de tafel geschoven waarheidsvraag, stelt Brunner een probleem van secundaire betekenis aan de orde. Dit probleem luidt: „Wenn wir denn schon das alte Testament als das Vorläufige mit dem Neuen als dem Endgültigen als Einheit zusammenschauen, könnte sich dieses Zusammenschauen nicht auch auf andere Religionen übertragen lassen, die den Namen Jesus nicht kennen, gerade wie das alte Testament ihn nicht kennt?" (Offenbarung und Vernunft, S. 218). En van dit probleem zegt Brunner: „Dieser Gedanke ist nicht a priori von der Hand zu weisen. Das endgültige Urteil kann

[1] O.C., S. 215.

[2] „Philosophisches Denken ist vorurteilsloses Denken – vorurteilslos in einem Sinn, der bewirkt, dass es als Muster aufgestellt werden kann. Und wie könnte ein Denken vorurteilslos sein, das sich die Rechtfertigung der Religion a priori vorschreiben lässt! Es hiesse die umstrittenste Frage der Philosophie unter Ausschliessung des philosophischen Denkens erledigen; denn eine Analysis, deren Resultate vorausgegeben sind, ist unter allen Umständen das Gegenteil dessen, was wir unter Philosophie zu verstehen haben, auch wenn sie sich, in Funktion gesetzt, noch so philosophisch gebärdet." Aldus Heinrich Scholz in zijn „Religionsphilosophie", 2te, neuverfasste Ausgabe, Berlin 1922, S. 10.

immer nur a posteriori gefällt werden, nachdem das Zeugnis der anderen Religionen wirklich angehört wurde" (ibidem). De niet-christelijke godsdiensten komen langs deze weg in het hoofdstuk, getiteld „Der Offenbarungsanspruch der Religionen" toch nog tamelijk uitvoerig aan de orde. Maar zelfs dit secundaire probleem wordt door een niet onaanzienlijke verschuiving in de probleemstelling tot een schijnprobleem gemaakt. Brunner laat nl. hierop onmiddellijk volgen: „Das endgültige Urteil muss gegründet sein auf eine Entscheidung der Frage, ob in dieser anderen Religion Jesus Christus *in ähnlicher Weise* geweissagt werde wie im alten Testament, anders gesagt, ob dort *in änhlicher Weise* eine Bundes- und Offenbarungsgeschichte anhebe, die auf Jesus Christus als ihre Spitze und Erfüllung hinausläuft, wie im alten Bund" (cursivering van mij). Het behoeft geen betoog, dat de vraag zó gesteld reeds implicite negatief beantwoord is. Ik kan daarom onmogelijk ontkomen aan de wat pijnlijke conclusie, dat de eigenlijke argumentatie van Brunner in dit godsdiensthistorische exposé (S. 218–233) als pseudo-wetenschappelijke sophistiek gelaakt dient te worden.

Dat een zo scherpzinnig theoloog als Brunner ongetwijfeld is, het exclusiviteitsdogma op geen betere wijze kan funderen dan door een betoog, dat – wijsgerig beschouwd – op een „petitio principii" berust, is geen afdoend bewijs voor de onmogelijkheid van een meer stringent betoog ten gunste van de exclusiviteitspretentie, maar het geeft de godsdienstfilosoof wel de vrijheid voorshands het openbaringsprobleem te stellen als een universeel probleem, d.w.z. als een probleem, dat de waarheid van de andere godsdiensten principieel op hetzelfde niveau aan de orde stelt als de waarheid van de christelijke godsdienst.

Tot ver in de nieuwe tijd is het vertrouwen van de christelijke theologen in de exclusieve absoluutheid van de christelijke openbaring ongeschokt gebleven. Vergeleken bij dit belangrijke historische feit is het van zeer ondergeschikt belang, of daarbij een inspiratie-theorie van streng mechanische dan wel van min of meer organische strekking ontwikkeld werd. In alle gevallen werd het absolutisme en de daarmede corresponderende exclusiviteit van het christelijk geloof gedragen door een niet problematisch gesteld naïef-realistisch openbaringsbegrip. Openbaring in de door dit absolutisme veronderstelde oorspronkelijke zin houdt in, dat principieel in de H. Schrift God aan het woord is, ook al laat de quaestie, hoe God zich in zijn Woord van de mens als openbaringsmedium

bediend heeft, enige speelruimte voor uiteenlopende dogmatische speculatie en daarmede tevens voor de befaamde „rabies theologorum".

De theologie van de Aufklärung heeft zeer vele gebreken en haar idee van een oorspronkelijke natuurlijke en zuivere mensheidsreligie was een grandioze vergissing. Toch heeft ze zeer grote historische betekenis. Zij heeft voor het eerst helder en duidelijk onderkend, dat het naïef-realistisch openbaringsbegrip ten overstaan van de natuurwetenschappelijke en historische ontdekkingen van de laatste eeuwen onmogelijk gehandhaafd kon worden. En daarin heeft zij zich stellig niet vergist. Met dit naïef-realistisch openbaringsbegrip vielen voor haar tevens het absolutisme en de pretentie van de exclusiviteit. De genialiteit van de theologie der Verlichting bestaat daarin, dat zij beseft heeft, dat een fundamentele restauratie van het gehele bouwwerk der theologie een gebiedende eis van de tijd was. De onverschrokkenheid, waarmede zij een nieuw begin gemaakt heeft, verdient onze bewondering. Mogen wij haar verwijten, dat ze er niet in geslaagd is aanstonds de juiste weg te vinden? Door haar vraag naar wezen en oorsprong van alle religie heeft de theologie der verlichting de moderne theologie van de negentiende eeuw in niet geringe mate de weg gebaand. Ik geloof, dat Prof. Haitjema, hoewel het hem ernstig kwalijk genomen is, gelijk heeft, wanneer hij de „Moderne Vaderen" beschouwt als de legitieme erfgenamen van de theologie der „Aufklärung". Ik geloof echter ook, dat de moderne theologie zich over haar stamboom niet behoeft te schamen, want de zo vaak – zonder voldoend historisch begrip voor haar roeping en haar moeilijkheden – gesmade verlichtingstheologie heeft baanbrekend werk gedaan. Dat is haar onvergankelijke glorie.

Over het algemeen wordt de betekenis van de „Aufklärung" vaak onderschat. Van haar zijn zeer krachtige impulsen uitgegaan op zeer uiteenlopende gebieden (op sociaal, politiek, economisch, ethisch, religieus, wijsgerig en historisch terrein). Kortom zij heeft de wereld op drift gebracht; zij heeft niet alleen rechtstreeks geleid tot de grote revolutie van 1789, maar ook indirect mede de voorwaarden geschapen voor die „Revolution der Denkart", die zich voltrekt in de „Kritik der reinen Vernunft" van 1781, het fundament van de kritische filosofie.

Wanneer de orthodoxe theologie van de achttiende eeuw van haar kant begrip getoond had voor de ernst van de crisis, waarin de

theologie ten gevolge van de culturele ontwikkeling terecht gekomen was, en wanneer zij – in het besef, dat haar een pand van onschatbare waarde toevertrouwd was – serieus geworsteld had om een vernieuwing van de theologie, dan zou ze misschien ontdekt hebben, dat openbaringswaarheid van een gans andere orde moet zijn dan objectieve wetenschappelijke waarheid. Zo zij slechts een vermoeden dienaangaande uitgesproken had en zij daardoor duidelijk had kunnen maken, dat de openbaring, waarin zij geloofde, voor haar tot een groot probleem was geworden, dan zou Kant haar met zijn kritische probleemstelling te hulp hebben kunnen komen. De grote filosoof van Koningsbergen was stellig niet blind en ongevoelig voor de wezenlijke waarde van de echte vroomheid, zoals hij die in het piëtistisch milieu van zijn ouderlijk huis van jongsaf heeft leren kennen. Hij is niet het type van de renegaat en hij is ook niet religieus indifferent. Achter de ingetogenheid van geest, die voor Kant bijzonder karakteristiek is, gaat een diepe religieusiteit schuil, die in zijn filosofie niet tot haar recht komt, maar die een van de machtigste impulsen is van zijn grote denkkracht en van de zeldzame toewijding aan zijn onvergelijkelijk levenswerk. Pörschke, geciteerd door Karl Vorländer, vertelt dat Kant hem meermalen verzekerd heeft: „Er sei schon lange Magister gewesen und habe noch an keinem Satze des Christentums gezweifelt; nach und nach sei ein Stück ums andere abgefallen".[1] In deze bekentenis is m.i. een stuk levenstragiek uitgesproken. Het spreekt natuurlijk van zelf, dat Kant op de lange duur het naïeve en onkritische realistische openbaringsbegrip van de orthodoxie niet kon handhaven. En Kant heeft er geen idee van gehad, dat openbaring heel iets anders zou kunnen zijn dan de „landläufige" opvatting dienaangaande. Kant weet niet beter dan dat, zo er überhaupt van openbaring sprake zal zijn, geopenbaarde waarheid zuivere en objectieve waarheid zal moeten zijn. Zo gesteld kan er van openbaring, wanneer haar waarheidsgehalte tot voorwerp van wetenschappelijke en wijsgerige kritiek gemaakt wordt, niet veel heel blijven. We zien dit onvermijdelijk proces zich voor onze ogen in Kant's filosofie voltrekken. Wat van de religie in de „Kritik der praktischen Vernunft" en in de „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" overblijft, is niet veel meer dan een pover verlengstuk van het zedelijk vermogen van de mens. „Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkennt-

[1] Karl Vorländer, Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Bd. II, S. 155.

nis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote".[1] Ten aanzien van de mogelijkheid van openbaring als diepste grond van alle religie is Kant, voor zover hij althans als wijsgeer daarover spreekt, niet boven het scepticisme van het verlichte denken van zijn tijd uitgekomen. En in de godsdienstfilosofie van Kant heeft de religie geen „eigene Provinz im Gemüt".

In Fichte's „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" van 1792 wordt op drieste wijze het facit opgemaakt van de Kantiaanse godsdienstfilosofie. De quintessens van Fichte's betoog, voor zover ons dit hier interesseert, laat zich samenvatten in de volgende redenering: Omdat enerzijds geopenbaarde goddelijke waarheid „qualitate qua" niets anders dan adaequate objectieve waarheid kan zijn en omdat anderzijds – nog afgezien van al wat in flagrante strijd is met de resultaten van de natuurwetenschappen – de godsvoorstelling in de Bijbel veelal zeer anthropomorphistisch is en de zedewet er door allerlei onzuiverheden vertroebeld is, kan de Bijbel zich als openbaringsoorkonde voor de rechtbank der zuivere rede niet legitimeren.

De ironie van de geschiedenis is hier, dat de negatieve uitkomst van de godsdienstwijsbegeerte van de grote ontdekker van de kritische methode veroorzaakt is door het verbluffende feit, dat Kant verzuimd heeft deze methode toe te passen op de religieuze ervaring, dat de criticus van de menselijke kenvermogens, die geroepen was elke vorm van dogmatisme uit te bannen, op volstrekt onkritische wijze geopereerd heeft met een dogmatisch traditionalistisch openbaringsbegrip, waarvan de volstrekte onhoudbaarheid reeds duidelijk gebleken was. Daarom is Kant – het is reeds vele malen gezegd, maar moet hier toch nog eens herhaald worden – wat zijn godsdienstfilosofie aangaat niet boven de „Aufklärung" uitgekomen.

Voor verdere kritische bezinning op het wezen van de godsdienstige openbaring lijkt het mij bijzonder instructief de vraag op te werpen, hoe het probleem der openbaring door Kant in het kader van zijn „Transzendentalphilosophie" gesteld zou zijn, wanneer hij een echte kritische godsdienstfilosofie gegeven zou hebben.

Ten einde het openbaringsprobleem als transcendentaal probleem duidelijk te stellen, moeten hier enkele opmerkingen gemaakt worden over de transcendentale methode van Kant.

In de „Kritik der reinen Vernunft" vraagt Kant niet, of de mens

---

[1] Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Cassirer-Ausgabe Bd. VI, S. 302.

überhaupt bij machte is kennis der werkelijkheid te verkrijgen, maar gaat hij uit van het factum der menselijke kennis. Dat is het alleszins redelijke vooroordeel van Kant. Het scepticisme is een negatieve vorm van dogmatisme, waarbij de rede zich tegen zichzelf keert en zichzelf door deze perversiteit „ad absurdum" voert. Scepticisme is complete nonsense, want – als het iets te beweren zal hebben – moet het toch voor zijn stelling, dat kennis der waarheid onmogelijk is, waarheid opeisen. Daarom vernietigt het scepticisme zich zelf door elke uitspraak, die meer bedoelt te zijn dan een „bon mot". Het smalle en steile pad van de kritische filosofie loopt aan de ene kant vlak langs de afgrond van het scepticisme en aan de andere kant langs de afgrond van het dogmatisme. Alle dogmatisme wordt door Kant daardoor vermeden, dat hij ten aanzien van onze menselijke kennis niets axiomatisch aanneemt, dan alleen datgene wat absoluut niet ontkend kan worden, zonder „eo ipso" de mogelijkheid van de kennis op te heffen. Aannemende dat menselijke kennis mogelijk en werkelijk is, vraagt Kant naar de implicaties van de mogelijkheid der menselijke kennis en stelt hij een onderzoek in naar de structuur van onze kennis.

In de „Kritik der praktischen Vernunft" wordt door Kant ten aanzien van de zedelijkheid dezelfde transcendentale methode gebruikt. Kant stelt niet de legitimiteit van het zedelijk oordeel überhaupt discutabel, maar zijn transcendentaal onderzoek van de zedelijkheid gaat juist axiomatisch uit van het factum, dat de mens een zedelijk wezen is.

Welnu, krachtens deze methode had Kant, indien hij consequent gebleven was, ten aanzien van de mens als „homo religiosus" en als „homo metaphysicus" eveneens het scepticisme axiomatisch van het domein van zijn filosofie moeten weren. Immers ook de metaphysica van de „philosophia perennis" en de positieve godsdiensten zijn ponderabele „facta" van de menselijke ervaring, die er evenzeer aanspraak op mogen maken niet eerder als aberraties van de menselijke geest te worden geëlimineerd of gedenatureerd dan nadat een transcendentaal onderzoek mogelijk aan het licht gebracht zal hebben, dat zij zich op generlei wijze kunnen legitimeren voor het forum van de „Vernunftkritik". In feite heeft Kant dogmatisch over „die alte Metaphysik" het doodvonnis geveld en haar aldus geëlimineerd en tegelijk de waarde van de positieve godsdiensten gereduceerd tot hun zedelijk gehalte en deze dusdoende gedenatureerd.

Hoe is Kant daartoe gekomen? Het transcendentale onderzoek

van de „Kritik der reinen Vernunft" brengt in de „Transzendentale Dialektik" aan het licht, dat de theoretische rede zich door haar dialektiek gemakkelijk laat verleiden tot een ontoelaatbare grensoverschrijding, nl. door aan de door haar noodzakelijk te denken ideeën (de kosmologische, psychologische en theologische idee) op dogmatische wijze realiteit toe te kennen, terwijl deze ideeën – gezien in het licht der kritiek – geen constitutieve, d.w.z. realiteit constituerende, doch slechts een regulatieve waarde hebben. Dat is de „transzendentale Schein der Idee". De consequentie van deze kritiek der theoretische ideeën is, dat metaphysica als objectieve wetenschap onmogelijk is, omdat het objectiverende denken, Kant's „Bewusstsein überhaupt", de ervaarbare realiteit rechtens niet kan transcenderen en derhalve niet bevoegd is tot metaphysische speculatie. Tot zover gaan wij volledig accoord met Kant. Maar met dit al is niet bewezen, dat metaphysica op generlei wijze mogelijk en zinvol kan zijn, doch alleen dat ze voortaan niet meer „als Wissenschaft wird auftreten können". Kant zelf was al te zeer vervuld van een aan de Newtonse natuurwetenschap geörienteerd wetenschapsideaal dan dat hij zich serieus kon verdiepen in de mogelijkheden van een metaphysica, die geen wetenschappelijke objectiviteit pretendeert, doch niets meer en niets minder wil zijn dan een wijsgerige vertolking van wat een levend mens in zijn totale concreetheid „hic et nunc" in sublieme ogenblikken mag ervaren als zijn strikt persoonlijke en subjectieve waarheid van een transcendente werkelijkheid. Het is ten gevolge van deze leemte in Kant's kritiek, dat hij niet alleen geen recht laat wedervaren aan de metaphysica van de „philosophia perennis", maar dat hij om precies dezelfde reden in de architectoniek van de menselijke geest ook geen ruimte laat voor de openbaringswaarheid van de religie, die immers evenzeer waarheid moet zijn van datgene wat alle objectieve ervaarbaarheid principieel transcendeert en die dus evenals alle metaphysische waarheid geen andere dan subjectieve waarheid is.

Tegen de neo-positivistische tendenzen in de hedendaagse theologie meen ik zeer ernstig te moeten waarschuwen in de vaste overtuiging, dat wie alle metaphysica als contrabande beschouwt, daarmede tevens de mogelijkheid van openbaring opheft. Het wel en wee van de openbaringswaarheid der godsdiensten is ten nauwste verbonden met het wel en wee van de metaphysica.

Bij het transcendentale onderzoek van de praktische rede, d.w.z. van de zedelijkheid stuit Kant andermaal op een hoogst bedriegelijke

natuurlijke dialectiek. Kant spreekt zich hierover zeer duidelijk uit aan het slot van het eerste gedeelte van zijn „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", waaruit ik het volgende citeer: „Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegenwicht gegen alle Gebote der Pflicht an seinen Bedürfnissen und Neigungen. Hieraus entspringt eine natürliche Dialektik, d.i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen".[1]

Wanneer Kant een „Kritik der religiösen Urteilskraft" gegeven zou hebben, zou hij op dit terrein eveneens een bedriegelijke dialectiek ontdekt hebben. Terecht, zo nemen wij aan, beroept de godsdienstige mens zich op openbaring als de bron van zijn geloof. Terecht ook ervaart de gelovige de hem geschonken openbaring als een openbaring van God, dus als een openbaring van het Absolute. Daarin bestaat het absoluut karakter van de godsdienstige ervaring. Maar daaruit ontspringt ook door een psychologisch zeer voor de hand liggende vergissing de bedriegelijke dialectiek van het godsdienstig bewustzijn, waarover Professor Kristensen, in „Symbool en Werkelijkheid" en ook elders in zijn voor een moderne theologie zo vruchtbare oeuvre, zoveel licht geworpen heeft. Onwillekeurig wordt wat in het geloof als het Absolute ervaren wordt, door de gelovige – onkritisch reflecterend over de inhoud van zijn geloof – opgevat als *de* absolute ervaring van *het* Absolute naast welke geen andere daarvan naar vorm en inhoud zeer sterk afwijkende ervaring van het Absolute ook maar mogelijk geacht wordt. Deze bedriegelijke dialectiek van de geloofsreflectie wordt in sterke mate ondersteund door de transcendentale schijn van de ideeën der theoretische rede. Ten gevolge daarvan immers wordt de openbaringswaarheid opgevat als objectieve kennis van transcendente werkelijkheid. En zo komt op het terrein van de godsdiensten de ene vermeende objectieve waarheid in botsing met de andere. Inde illae lacrimae! Objectieve waarheid immers kan niet tegelijk zo en ook anders zijn. Het christelijke triniteitsdogma is bijv. op geen manier te rijmen met het starre monotheïsme van de Islam. Wanneer de godsdienstige openbaring objectieve waarheid presenteert, moet het „principium contradictionis" van de formele logica hier onmiddellijk in het geding komen. „Der Satz des Widerspruchs bezieht sich

---

[1] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Cassirer-Ausgabe Bd. IV, S. 261f.

auf das Verhältnis eines positiven Urteils zu seiner Verneinung, und drückt Wesen und Bedeutung der Verneinung aus, indem er sagt, dass die beiden Urteile, A ist B und A ist Nicht B, nicht zugleich wahr sein können", aldus terecht Christoph Sigwart in zijn „Logik".[1]

Zolang door een tekort aan kentheoretische bezinning over de bijzondere aard van alle godsdienstige waarheid niet begrepen wordt, dat wat ons door openbaring aan waarheid geschonken wordt, geen objectieve waarheid is van het „Bewusstsein überhaupt" d.w.z. van een willekeurig vervangbaar denkend subject, zo lang blijft een existentiële ontmoeting tussen de gelovigen van de verschillende wereldgodsdiensten een onderneming die schipbreuk moet lijden, omdat men dan wederzijds de vreemde taal, die de ander spreekt, niet kan verstaan. Bij een gesprek op deze niet reële basis zal elk der beide partijen de eigen godsdienstige waarheid, juist omdat ze als objectieve waarheid begrepen wordt, moeten verabsoluteren tot de ene waarachtige waarheid, die de waarheid van de andere godsdiensten uitsluit. Het exclusiviteitsdogma wordt dan de onwrikbare barrière, die het gesprek der godsdiensten doet afknappen, voordat het existentiële diepte krijgt.

In het licht van deze aan Kant georiënteerde kritische beschouwingen wordt duidelijk, dat de „Ausschliesschlichkeitsanspruch" ten onrechte beschouwd wordt als een geloofspostulaat. Deze is niet meer dan het product van een onkritische en dientengevolge aanmatigende geloofsreflectie, die inhoud van eigen geloof verabsoluteert, omdat ze er geen weet van heeft, dat alle openbaringswaarheden als waarheid van het transcendente noodzakelijkerwijs subjectief zijn, of – zo zij hiervan enigszins weet heeft –, geen vermoeden heeft van de implicaties van het subjectief karakter van alle openbaringswaarheid.

Wanneer de kern van deze gaarne ter overweging aangeboden godsdienstwijsgerige reflecties op de lange duur houdbaar zal blijken te zijn, dan kan hieruit een zeer belangrijke conclusie getrokken worden, en wel deze: dat de „Moderne Theologie" – niettegenstaande de scherpe protesten, die de dogmatische theologie juist in de jongste tijd, inzonderheid bij monde van de dialectische theologen, daartegen laat horen – door de godsdienstwijsgerige kritiek der openbaringswaarheid gerechtigd wordt, in continuïteit met de „Moderne Vaderen", de methode der vergelijkende godsdienst-

[1] Christoph Sigwart, Logik, Tübingen 1911, Bd. I, S. 191.

wetenschap ten grondslag te leggen aan al haar wetenschappelijk onderzoek.

Ik ben mij er volkomen van bewust, dat een dergelijke ver strekkende uitspraak uitdagend is, maar ik hoop, dat men mij zal willen geloven, wanneer ik hieraan de verklaring toevoeg, dat ik hiermede geen ander doel nastreef dan het opnieuw op gang brengen, op hoog niveau en in een breed kader, van een wetenschappelijke discussie, over de waarheidsvraag van alle godsdienst. Het antwoord, dat de theologie op deze vraag geeft, is immers niet zonder gewicht voor de geestelijke ontmoeting van volkeren en culturen in het huidige tijdsgewricht, waarin ook de theologie haar bijdrage heeft te leveren tot verbroedering der volkeren en tot het vinden van een alle grote tegenstellingen overkoepelende en relativerende hogere synthese, die de mensheid bewaren moet voor de afgrijselijke catastrophe van een nieuwe, en dan ongetwijfeld met daemonische nucleaire wapenen gevoerde, wereldoorlog, die geen steen op de ander zal laten.

Kant begrijpen, betekent boven Kant uitgaan. Dat geldt niet alleen van de grote Duitse idealisten en van het Neo-kantianisme, maar dat geldt ook van de filosofie van Karl Jaspers, die zelf gezegd heeft: Kant is voor mij „der Philosoph schlechthin".[1]

Mijn persoonlijke kritiek op Kant's misvatting van metaphysica en religie dankt haar ontstaan aan een doordenking zowel van de filosofie van Kant als die van Jaspers. Wat mij in Jaspers het meest boeit, is de ingenieuze wijze waarop hij de kritische filosofie van Kant opengebroken heeft naar een zijde, die bijzonder grote perspectieven opent zowel voor de metaphysica als voor de theologie. Kant's bekende woorden: „Ich musste also das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen",[2] krijgen bij Jaspers een nieuwe dimensie. De empirische realiteit van het „Bewusstsein überhaupt" is niet alle werkelijkheid. De menselijke existentie heeft een transcendente diepte, die correspondeert met Kant's psychologische idee. Als „mögliche Existenz" is de mens de mogelijkheid gegeven van een relatie met God, „die eigentliche Transzendenz".[3] Daarmede is de mogelijkheid aangeduid van alle echte metaphysica

---

[1] Karl Jaspers, Philosophie, Berlin 1932 Erster Band. Philosophische Weltorientierung, Vorwort, S. VIII: „Aber ich nenne die erlauchten Namen: Kant, den Philosophen schlechthin, keinem anderen vergleichbar in dem Adel seiner besonnenen Menschlichkeit, die sich offenbart als die Reinheit und Schärfe seines unendlich bewegten Denkens, durch das auf keinen Grund zu stossen ist...

[2] Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage, Cassirer-Ausgabe, III, 25.

[3] Karl Jaspers, Von der Wahrheit, München 1947, S. 109.

en van alle religieuze ervaring. Overal en altijd, waar God als transcendente werkelijkheid ervaren wordt, ervaart de mens dit als een hem van God geschonken genade. God is niet in de realiteit te vinden. Daarom moeten alle godsbewijzen van en voor het „Bewusstsein überhaupt" op een mislukking uitlopen. God is de alle realiteit oneindig transcenderende Werkelijkheid, die door de categorieën van het menselijk denken op generlei wijze te vatten is. Ook alles wat wij samenvatten in het ene woord „wereld" heeft een transcendente en dus niet meer te objectiveren diepte.

Naar drie kanten, die corresponderen met de drie theoretische ideeën van Kant's „transzendentale Dialektik" (de theologische, de cosmologische en de psychologische idee) is de essentie van het zijnde een de bewustzijnsimmanente realiteit transcenderende Werkelijkheid, die zich „qua talis" ten enenmale onttrekt aan alle wetenschappelijke begripsvorming. Dit impliceert, dat ontologie als wetenschappelijk systeem van het Zijn een onmogelijke opgave is. Daarom moet de ontologie van de oude metaphysica wijken voor een „Periechontologie", waarin over „ta periechonta", „das Umgreifende", dat is al datgene wat het bewustzijnsimmanente omvat en daarom niet zelf tot concrete inhoud van het bewustzijn gemaakt kan worden, op indirecte wijze in „Chiffreschrift"[1] en daarmede verwijzend naar het ondefinieerbare Onuitsprekelijke (to arrèton), waarvan al het realiter zijnde doordrongen is, gefilosofeerd wordt. Jaspers' filosofie van het Omgrijpende is dus ontsproten aan Kant's scherpe grensafbakening tussen begrip en idee. Door Kant zelf wordt de functie van de idee wat de theoretische rede betreft beperkt tot een regulatief gebruik ter afronding van onze kennis. De wijze waarop de theologische en de psychologische idee door de befaamde postulatentheorie bij Kant niettemin constitutief worden in practisch opzicht, voor het constitueren van de zedelijkheid, is weinig bevredigend. Daaruit blijkt, dat de idee bij Kant niet goed functioneert. En dientengevolge weet Kant de rijke erfenis van de grote klassieke metaphysische systemen, dat is wat Kant zelf „die alte Metaphysik" noemt, in zijn systematiek niet te plaatsen en om dezelfde reden – en dat is voor onze problematiek van het grootste belang – wordt Kant ook door de openbaringswaarheid van de positieve godsdiensten in pijnlijke verlegenheid gebracht.

Men behoeft alleen Jaspers' populair geschreven boekje „Der philosophische Glaube" gelezen te hebben om te weten, dat Jaspers

[1] Cf. Jaspers, Philosophie Bd. III, 4 Lesen der Chiffreschrift, S. 128–237.

in zijn philosophie een zeer ruime plaats toekent aan alles wat aan de mensheid als religieuze waarheid geopenbaard is. En wie Jaspers' filosofie in haar details bestudeerd heeft, kan weten, dat hij niet overdrijft, wanneer hij zegt: „Die Bibel und die biblische Religion sind eine Grundlage unseres Philosophierens, eine ständige Orientierung und eine Quelle unersetzlicher Gehalte".[1]

Dit neemt niet weg, dat Jaspers toch kategorisch verklaart: „Es gibt keinen Standpunkt ausserhalb des Gegensatzes von Philosophie und Religion. Jeder von uns steht in der Polarität schon auf der einen Seite und spricht von der anderen in einem entscheidenden Punkte ohne eigene Erfahrung".[2] Mijn antwoord op deze quaestie moet kort zijn. De onderlinge verhouding van religie, geloof, theologie en filosofie is een gewichtig probleem, dat niet „en passant" kan worden opgelost. Zonder nadere adstructie van mijn zienswijze poneer ik hier eenvoudig mijn persoonlijke mening. Mij dunkt, dat een vrijzinnig-christelijke geloofsovertuiging, die gestalte vermag te geven aan een wijsgerig gefundeerde moderne theologie, wel degelijk een standpunt vertegenwoordigt „ausserhalb des Gegensatzes von Philosophie und Religion".

Ik herinner mij, dat Prof. Kraemer in een polemiek met Dr. Sierksma de opmerking gemaakt heeft, dat diens projectie-theorie[3] evenzeer een bedreiging is voor de vrijzinnigheid als voor de orthodoxie. In een tijdschriftartikel van de hand van Prof. Smits is deze gedachte m.i. terecht weersproken. De ondertitel van het boek van Sierksma luidt: een anthropologische en psychologische studie over de projectie-verschijnselen in de godsdiensten. Het werk van Sierksma kan geen andere pretentie hebben dan aan het licht te brengen, wat vanuit psychologisch, subsidiair anthropologisch, aspect gezien, datgene is, wat zich in de historische godsdiensten als openbaringswaarheid aandient. Psychologie en anthropologie zijn vakwetenschappen en werken dus uitsluitend met wetenschappelijke methoden. Voor zover wetenschap zich niet te buiten gaat aan een ontoelaatbare grensoverschrijding, zijn haar oordelen beperkt tot het gebied van de bewustzijnsimmanente realiteit. De menselijke ziel blijft bij Kant idee[4] en heeft als „mögliche Existenz" in het wijs-

---

[1] Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, München 1948, S. 75.
[2] Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, S. 60.
[3] F. Sierksma, De religieuze projectie, Delft 1957.
[4] In „Die grossen Philosophen I (München 1957) geeft Jaspers (S. 397–616) over Kant een uitvoerige exposé, dat qualitatief ver uitreikt boven de meeste veelal zeer lijvige „Kantbücher", die sedert de verschijning van de „Kritik der reinen Vernuft" in zo grote getale verschenen zijn.

gerig perspectief van Jaspers transcendente en dus niet te objectiveren diepte. Wat uit deze transcendente diepte van de menselijke existentie oprijst valt „per definitionem" buiten het bereik van alle wetenschap. Het is dan ook heel goed mogelijk, dat de projectietheorie van Sierksma een voortreffelijke verklaring biedt van zeer belangrijke religieuze verschijnselen, voor zover deze vallen binnen de begrensde horizon van alle wetenschappelijke beschouwing. Daar de openbaring Gods – uiteraard een spreken Gods in zeer oneigenlijke zin – nergens anders zal kunnen geschieden dan in de buiten de controle der wetenschappen vallende transcendente diepte van de menselijke ziel, wordt mijn openbaringstheorie veeleer bevestigd dan weerlegd door het feit, dat psychologie of anthropologie bij de bestudering van de religieuze verschijnselen niet verder kan komen dan tot het constateren van projecties. Het essentiële van de zaak, waarom het hier gaat, ontsnapt aan de blik van de psycholoog en daarom kan het geen verwondering baren, dat wat hij daarvan in het vizier kan krijgen, zijn toereikende verklaringsgrond vindt in een theorie van de religieuze projectie. Wat door deze projectie-theorie, indien ze niet weerlegd kan worden, wel naar het rijk der fabelen verwezen wordt, is de in dit referaat bestreden traditionalistische, massieve en naïef-realistische openbaringsopvatting. Immers wanneer openbaring als een spreken Gods in eigenlijke zin moet worden opgevat, dan zou ieder die oren heeft om te horen en ogen om te zien, de werkelijkheid van de Godsopenbaring in deze wereld moeten kunnen opmerken. Dan zou er geen sprake van kunnen zijn, dat de openbaring zich alleen maar als projectie zou vertonen aan de geraffineerd scherpe blik van de moderne psycholoog.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

WILL-ERICH PEUCKERT, *Astrologie, Geschichte der Geheimwissenschaften.* Band I. W. Kohlhammer, Stuttgart 1960. Leinen D.M. 19,80.

Wie mocht verwachten, dat dit boek geeft, wat de titel belooft: een geschiedenis van de astrologie, komt bedrogen uit. Het is eer een verzameling monografieën over onderwerpen op het terrein dezer occulte wetenschap – enige titels: Die Stunde der Geburt, Bethlehem, Harmonica mundi – dan een chronologisch geordend overzicht. Het maakt derhalve het meesterwerk van Franz Boll (u. Carl Bezold), Sternglaube und Sterndeutung, niet overbodig, en is geenszins vergelijkbaar met A History of Magic van de Amerikaan Lynn Thorndike, die in de acht forse delen van zijn standaardwerk een hoeveelheid wetenswaardigs heeft opgetast, waarvan ieder die met deze stof in aanraking komt, een nuttig gebruik kan maken. Peuckert is een kenner van de geschiedenis der folklore en van de geheime wetenschap. Een drietal werken van zijn hand handelen over een soortgelijke materie als de onderhavige: Geheimkulte (1956), Pansophie (1956) en Die Rosenkreutzer (1928). Zijn werkwijze is de schikking van aan de geschiedenis ontleende gegevens rondom centrale themata. Dat zulk een methode een ongewone belezenheid en vertrouwdheid met de stof vereist, spreekt vanzelf. Bovendien stelt zij schr. in staat een verrassend licht te werpen op aspecten die in een historisch overzicht van de gehele stof niet tot hun recht kunnen komen. Als synthese naast het door zijn bouw veelszins disparate materiaal, dat Thorndike heeft bijeengebracht, is zijn werk dus wel bruikbaar, zij het dat behoedzaamheid geboden is. Peuckert citeert met instemming een uitspraak van Ernst Cassirer, volgens wie de astrologie is „einer der grossartigsten Versuche systematisch-konstruktiver Weltbetrachtung, die je vom menschlichen Geist gewagt wurde". Hij gaat nog een stap verder dan de Duitse wijsgeer en plaatst de astrologie als wereldbeschouwing gelijkgerechtigd naast het Christendom; van beide is de geldigheid onbewezen, want onbewijsbaar. Deze juxtapositie handhaaft hij zo consequent, dat hij, toch eenmaal bezig afzonderlijke onderwerpen te behandelen, niet de kans heeft aangegrepen de verhouding van astrologie en Christendom in de geschiedenis te schetsen. Augustinus, Melanchthon en Luther komen slechts incidenteel ter sprake. C. C. DE BRUIN

J. ZANDEE, *The Terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung Codex.* Instanbul, Nederlands historisch-archaeologisch instituut in het nabije Oosten, 1961, 42 blz.

Alleen al het feit dat hier gewerkt wordt met nog niet gedrukte bron-

nen maakt de verhandeling van Dr. Zandee tot een belangrijke publicatie. Dat echter niet alleen: er wordt hier mede in het vizier genomen een van de meest omstreden punten ten aanzien van het fascinerende verschijnsel dat we gnosis noemen, nl. de verhouding van de gnostieke denkwereld tot de laat antieke filosofie, welke mede van belang is voor de vraag naar de verhouding van Hellenistische en Oosterse invloeden in de gnostiek. Dat speciaal Plotinus ter vergelijking wordt aangehaald heeft zijn goede zin; immers, niemand minder dan H. Jonas heeft de grote Neoplatonicus in een sterk „gnostisch" licht gezet. Dr. Zandee heeft zich met grote akribeia van zijn taak gekweten. Voor de complexiteit van het phenomeen „gnosis" heeft hij alle aandacht. Hij is er van overtuigd dat weliswaar de gnosis primair religie en de neoplatonische wijsbegeerte primair filosofie is, maar vindt dat dit geen reden is om de overeenkomst in geestelijk klimaat en de gelijkheid van vele gedachtenpatronen te ignoreren. Juist de felheid waarmede Plotinus in zijn tweede Enneade tegen de gnostici te keer gaat kan men interpreteren als een bewijs van een zekere verwantschap. De auteur wijst op het feit dat Plotinus in de werkelijkheid vier strata onderscheidt: het Ene, de Nous, de Psychê en de Materie. De wijze waarop hij dan een analogie ziet met de driedeling van het Valentinianisme, meer speciaal van het vierde tractaat uit de Codex Jung, doet m.i. ietwat gekunsteld aan. Zeer helder daarentegen is de uiteenzetting van de nadruk op de goddelijke transcendentie bij het middenplatonisme, in het bijzonder Numenius. Of het niet wat al te simpel is wanneer Dr. Zandee schrijft (blz. 13): „the pneuma functions in gnosticism similarly to the nous in Platonism", weet ik nog niet maar dat er bepaalde affiniteiten bestaan tussen Plotinus' tweede hypostase en het plêroma van de valentinianen zou ik zeker niet willen ontkennen. De parallel, die getrokken wordt tussen de „intermediate place" van de Psychê bij Plotinus en de klasse der psychikoi in de gnosis lijkt mij ook wat ver gezocht, doch het zou te veel plaatsruimte vragen op deze interessante kwesties in te gaan. Bijzonder helder en overtuigend is wat we hier lezen over „matter" „image" „partition" en „mixture". Het beschouwen van de individuatie als de oorsprong van het kwaad en de demiurggedachte brengen ook analogieën tussen Plotinus en de gnosis. In zijn conclusie wijst de schrijver op grote overeenkomsten in terminologie tussen de vergeleken grootheden, waarmee tot op zekere hoogte een overeenkomst in ideeën gepaard gaat. Hij wijst op het belang van het middenplatonisme bij de genesis van beide. In de gnosis is echter een rest te vinden die op geen enkele manier uit het platonische denken te verklaren is. Ook wanneer men, als ondergetekende, geneigd is die „remainder" groter te zien dan Dr. Zandee vermoedelijk doet, is er reden hem dankbaar te zijn voor deze degelijke studie.

A. J. VISSER

JACQUES JOMIER, O.P., *Bijbel en Koran*. Nederlandse vertaling: Louis Thijssen. Roermond, J. J. Romen & Zonen, 1960. Ing. f 5,50. Geb. f 6.50.

Deze Rooms Katholieke Islam-kenner verwierf eerder bekendheid

o.a. door een studie over het moderne Koran-commentaar van Muhammad Abduh. Dit boekje van 125 blz. over Bijbel en Koran streeft ernaar om, via de frappante aanknopingspunten die er tussen beide heilige boeken bestaan, een basis te vinden om tot een gesprek te komen.

De historische en principiële verwantschap tussen Bijbel en Koran en juist daarin de fundamentele tegenstellingen en verschillen worden helder geschetst. Het meest originele en belangrijkste hoofdstukje vind ik het laatste, over de filosofie van de heilseconomie. De schrijver komt tot de conclusie, dat de diepgaande tegenstellingen tussen beide religies geen verhindering behoeven te zijn om elkander inzake de menselijke waarde van vele onderrichtingen in de Bijbel te begrijpen, als men weet te wachten en het ogenblik uit te kiezen, waarin de aandacht gericht kan worden op analoge menselijke waarden.

Deze toenadering vooronderstelt dat de Christen doordrongen is van de geest van de Bijbel en dat hij „ook in het dagelijks leven de waarden terug weet te vinden, die de grondslag vormen voor de uitspraken van de profeten en de leer van Christus, om de zielen der gelovigen te verheffen tot aan de waarheden, die God de mensen wil inprenten".

De sympathieke instellingen van dit, echt op communicatie met de Moslim gerichte, boekje vermag mijn bezwaren tegen de opzet niet weg te nemen. In de eerste plaats vraag ik mij af, of het mogelijk is Bijbel en Koran zonder meer als vergelijkbare grootheden naast elkaar te zetten. „De Koran bevat elementen, die in de Bijbel op verschillende tijdstippen geopenbaard zijn." Een dergelijk zinnetje (blz. 112) verraadt een sterk rationalistische behandeling van de Bijbel. Indien het waar is dat „er voor de Islam geen evolutie in de openbaring van Gods mysterie" is, met andere woorden, dat voor de Bijbel essentieel is, dat het handelen Gods in de geschiedenis plaats vindt, dan wordt daarmede in beginsel de fixatie van deze geschiedenis tot een, met de Koran vergelijkbaar, „heilig boek" onmogelijk gemaakt. Er bestaat nu eenmaal een onlosmakelijke samenhang tussen het vleesgeworden Woord, het schriftgeworden Woord en het gepredikte Woord. Daarom had in ieder geval dit boekje geopend moeten worden met een onderzoek naar de openbaringsopvatting binnen beide religies.

In de tweede plaats functioneert de Koran binnen de Islam essentieel anders dan de Bijbel binnen het Christendom. Ik behoef alleen maar te wijzen op de verhouding tussen Koran en Hadith enerzijds en Fiqh anderzijds. Het is voor een Rooms Katholiek schrijver opmerkelijk, dat het fundamentele probleem van de verhouding tussen Schrift en Traditie hier geheel onbesproken blijft.

Ten derde: In de moderne tijd is de behandeling van dit onderwerp beslist onvolledig, indien niet wordt ingegaan op het netelige vraagstuk van het historisch-critisch onderzoek. In de moderne Islam begint een flauwe notie te leven, dat ook de Koran bezwaarlijk nog langer buiten het bereik van dit critisch onderzoek kan blijven. De recente discussies, die zich rondom Daud Rahbar hebben afgespeeld (men leze ook diens „The God of justice") zijn daarvan een aarzelend symptoom.

De Nederlandse vertaling doet wat houterig aan. Zijn de Koran-

citaten uit het Frans vertaald? Jammer, dat de vertaler de uitstekende Nederlandse Koran-vertaling van prof. Kramers niet heeft gebruikt.

A. TH. V. LEEUWEN

OUDE TESTAMENT

WALTER BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1961, VIII 203 S. Prijs ing. D.M. 23,80, geb. D.M. 27,80.

De schrijver van dit werk, een „Habilationsschrift" van de Univ. te Tübingen, stelt een belangrijk probleem aan de orde; de vraag nl. hoe het nu zit met de oudtestamentische tradities omtrent het gebeuren bij de Sinaï in de tijd van Mozes. Waar komen die overleveringen vandaan, wanneer zijn ze ontstaan en hoe moet de verbinding ervan met de tradities omtrent de uittocht uit Egypte en de intocht in Kanaän worden gezien? Er bestaat de opvatting, dat de traditie uittocht-intocht van huis uit zelfstandig naast die van het Sinaï-gebeuren heeft bestaan; beide overleveringscomplexen zouden pas naderhand verenigd zijn, hetzij door de Jahwist in zijn literaire compositie, hetzij tengevolge van de aaneensluiting van de verschillende stammen tot een groot stammenverband „Israel". *Beyerlin* stelt nu, omdat er geen overeenstemming is over de vraag hoe deze oorspronkelijk verschillende tradities zijn samengevloeid, een nieuw onderzoek in naar de Sitz im Leben van de verschillende Sinaïtradities en wel van die tradities, die in J. en E. zijn opgenomen.

Het eerste gedeelte van het boek (S. 4–32) bevat een „traditions- und literarkritische" analyse; het gaat hier voornamelijk om Ex. 19–24 en 32–34, waarin Dekaloog en Bondsboek als op zichzelf staand moeten worden beschouwd. Veel uitvoeriger en ook belangrijker is het „traditionsgeschichtliche" onderzoek van deze oudtestamentische gedeelten (S. 33–164), gevolgd door de samenvatting der resultaten (S. 165–191).

Wat de Dekaloog betreft, is *Beyerlin* van oordeel, dat deze in zijn oudste vorm inderdaad in de mozaïsche tijd, dus in de tijd vóór de vestiging in Kanaän is ontstaan. In dit verband wordt dan op het in 't oude oosten bekende verdragsschema gewezen, zoals wij dit uit bijv. hethitische staatsverdragen kennen. Zo lees ik op S. 165 „alle dem Dekalog Ex. 20:2–17 eigentümlichen Formelemente entsprechen einer aus hethitischen Staatsverträgen bekannt gewordenden Bundesform". Ik waag te betwijfelen of dit inderdaad het geval is, bijv. t.a.v. de inleidende woorden: Ik ben Jahwe, uw God; op deze wijze beginnen de genoemde verdragen niet. Maar dit terzijde. *Beyerlin* gaat dan verder „da jenes Vertragsschema in der Mosezeit längst bekannt gewesen ist und sich auch räumlich in der Reichweite des Jahwevolkes befunden hat, steht der Annahme nichts im Wege, dass eine Urform des Dekalogs – tatsächlich schon in mosaischer Zeit unter Verwendung jener Vertragsform entstanden ist" (S. 165). Een dergelijke conclusie acht ik niet toelaatbaar. Elders beweert *Beyerlin* nl. dat dit verdragsschema aan Israël in dergelijke vroege tijden bekend *kon* zijn (S. 61f.), maar dat wil nog niet zeggen, dat deze bekendheid ook

inderdaad heeft bestaan en evenmin, dat Israël reeds in de tijd van de woestijn van dat schema bewust(?) gebruik zou hebben gemaakt. Zelfs al zou het te bewijzen zijn, dat de Dekaloog in zijn opbouw sterke overeenkomst vertoonde met het bedoelde schema, dan nog zou daaruit generlei conclusie kunnen worden getrokken ten aanzien van de datering van de Dekaloog. Wanneer *Beyerlin* op S. 45 Anm. 2 opmerkt, dat uit het feit, dat Isr. offertermen ook in het Ugaritisch voorkomen, niets mag worden afgeleid ten aanzien van een onmiddellijke samenhang tussen offerritueel van Israël en Ugarit noch ten aanzien van het tijdstip, waarop deze offers in Israël werkelijk voorkwamen, dan vraagt men zich af, waarom wel uit het feit, dat Israël *mogelijk* bekend was in de mozaïsche tijd met het verdragsschema der heth. verdragen, zoveel positiefs kan worden afgeleid met betrekking tot de tradities van de woestijnperiode. Is dus met het oog op de tijd van ontstaan van de Dekaloog een dergelijke conclusie, zoals *Beyerlin* die op S. 165 trekt, niet mogelijk, dan is daarmee ook de basis ontvallen voor zijn these, dat de Dekaloog ontstaan zou zijn op de plaats, waar gerekend mag worden met de aanwezigheid van diegenen die zowel de uittocht als het Sinaïgebeuren hebben meegemaakt; deze plaats zou Kades kunnen zijn (S. 165f.). Ook dit acht ik door *Beyerlin* niet aannemelijk gemaakt, op grond van het feit dat hij overhaaste en onbewijsbare conclusies trekt, waar hoogstens van een mogelijkheid gerept zou kunnen worden. Het wil me dus voorkomen, dat de bewijsvoering van *Beyerlin* ten aanzien van de materiële inhoud van de tradities van de woestijnperiode niet gelukt is en dat hij er dus niet in is geslaagd, ons ervan te overtuigen, dat de uittocht- en de Sinaïtradities al van de oudste tijden af verbonden zijn geweest. Hoewel ik dus t.a.v. een belangrijk onderdeel van zijn studie meen, dat daardoor de zienswijze bijv. van Noth of van Von Rad niet omvergeworpen is, wil ik toch niet nalaten er anderzijds op te wijzen, dat er over de traditievorming rondom het Sinaïgebeuren in de latere eeuwen van het Israëlitische volksbestaan in dit werk vele belangrijke en behartenswaardige opmerkingen staan, die ons inzicht verhelderen. Ondanks de critiek wil ik volmondig verklaren dankbaar te zijn voor dit knap en helder geschreven boek, dat een waardige bijdrage vormt in de discussie van een der neteligste problemen van Israëls oudste geschiedenis, ook al blijft het vraagstuk evenzeer als te voren bestaan.

A. R. HULST

Verbannung und Heimkehr, Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. *Wilhelm Rudolph* zum 70. Geburtstag dargebracht.

J. C. B. Mohr, Tübingen 1961, XII, 326 S. Prijs gebonden D.M. 45,—.

Een feestbundel dus! De samensteller en de uitgever leggen er alle eer mee in. Collega's, vrienden en leerlingen van de oudtestamenticus uit Münster, thans emeritus, hebben voor een aantrekkelijke inhoud gezorgd en het is een genoegen tussen al die verschillende onderwerpen rond te dwalen en zo nu en dan eens bij een of meer daarvan wat langer

te toeven. Op de een of andere wijze hebben de behandelde themata te maken met de geschiedenis en de religieuse gedachtenwereld van Israël in de zesde en vijfde eeuw voor Christus; de tijd van de ineenstorting van het koninkrijk Juda, de ballingschap en de terugkeer uit Babel; vandaar ook de hoofdtitel. Zonder aan de belangrijkheid van andere niet genoemde bijdragen tekort te doen, wil ik enkele onderwerpen noemen, die in dit werk besproken worden.

F. Baumgärtel vestigt de aandacht op het merkwaardige feit, dat Jeremia dikwijls de godsnaam Jahwe Zebaoth gebruikt in zinswendingen, waarin Ezechiël nimmer deze godsnaam bezigt, maar wel Jahwe Elohim. Het heeft er dus alle schijn van, dat Ezechiël bewust de benaming Jahwe Zebaoth heeft vermeden; wellicht omdat hij meende, dat deze naam door het verdwijnen van de ark niet meer goed en zinvol te gebruiken was.

Galling schreef een uitvoerige bijdrage over Zerubbabel en de herbouw van de Jeruzalemse tempel en doet dit met grote kennis van de geschiedenis van deze periode. Gaarne wil ik ook wijzen op het gedocumenteerde artikel van *F. Horst* over de beide begrippen voor eigendom naḫala en 'aḫuzza. Het eerste is kenmerkend voor de oudere tijd en het laatste voor de tijd na 600 v. Chr. („jedenfalls haben die Schuljuristen um und nach 600 v. Chr. mit dem Terminus 'aḫuzza einen neuen Eigentumsbegriff eingeführt" S. 153).

Ik mag verder niet nalaten de bijdrage te noemen van *A. Jepsen* over Berith (S. 161–179). Hij legt een sterke nadruk op de betekenis van „berith" als „Zusage", „Versprechen". Het verbond, van God uitgegaan, houdt dus ook in een „feierliche Zusage Gottes". Volgens *Jepsen* is het moeilijk uit te maken, sedert wanneer men van Gods berith sprak; zeer dikwijls wordt er over gesproken in de deuteronomistische literatuur en in P., en ook bij de profeten van de zesde eeuw en in vele jongere psalmen. Toen was dus berith „ein Theologumenon geworden, mit dessen Hilfe die Geschichte von Vergangenheit und Zukunft gedeutet wird" (S. 178). Ook bij het Sinaï-verbond speelt de „Zusage" van God een beslissende rol, al is het waar, dat hier tegelijkertijd van een verplichting van Israël sprake is. Maar juist het invoegen van de berith-gedachte in de Sinaï-traditie moest tot een bijzondere vorm van berith leiden; het „verbond" was niet slechts „Verheissung", maar tevens „Geheiss". In welke tijd deze verbinding van berith-voorstelling en Sinaï-traditie plaatsvond, valt moeilijk te zeggen; in ieder geval acht *Jepsen* het niet mogelijk „die Berith-Vorstellung zur tragenden Grundlage der geschichtlichen Entwicklung der alt-israelitischen Amphiktyonie zu erklären". Het accentueren van het Zusage-karakter van berith brengt mee, dat men volgens *Jepsen* de vertaling „verbond" voor berith beter zou kunnen vermijden. Ik ben over deze bijdrage van *Jepsen* wat uitvoeriger geweest, omdat hierin een heel andere toon gehoord wordt dan in de publicaties van Mendenhall e.a., die immers om de betekenis van het oudtestamentische berith te leren verstaan gaarne op de oudoosterse staatsverdragen, als een tot op zekere hoogte parallel gegeven, wijzen. Daarom acht ik *Jepsen's* uiteenzettingen voor de hedendaagse discussie over het verbond van belang.

Tenslotte wil ik nog noemen het artikel van *F. Hesse* over Haggai (S. 109–134). Het gaat hierin om de betekenis van de verkondiging van deze oudtestamentische profeet voor ons heden ten dage in onze situatie binnen de christelijke kerk. Volgens *Hesse* is Haggai in geen geval een voorloper van Jezus Christus, maar veeleer één der vaderen van het Jodendom (S. 129). Zijn standpunt wijkt zeer sterk af van dat van *H. W. Wolff* in zijn geschrift over Haggai. Hier is dus de vraag van de hermeneutiek van het Oude Testament aan de orde. Wanneer *Hesse* het met *Wolff* niet eens is, dan is zulks uiteraard zijn goed recht, dat niemand hem zal betwisten. Maar ik kan niet inzien, waarom een discussie over de hermeneutische problemen zozeer bemoeilijkt moet worden door de toon waarop zij hier door *Hesse* wordt gevoerd. Ik betreur dit en ben van mening, dat mede daardoor zijn bijdrage in dit Festschrift aan overtuigingskracht inboet.

Met deze opmerkingen over de inhoud (nog lang niet alles is genoemd) meen ik te mogen besluiten. Alles te zamen genomen wil ik gaarne mijn dank uitspreken voor dit mooie en rijke boek, dat ons op velerlei wijze een helder inzicht geeft in de gedachtenwereld van een belangrijke periode uit de geschiedenis van het volk Israël. A.R.H.

JOHANN MAIER, *Die Texte vom Toten Meer*. Bd. I Übersetzung, 190 S., Bd. II Anmerkungen, 232 S.; Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1960, geb. D.M. 24,—.

Nu alle in de grotten van Qoemraan gevonden rollen zo langzamerhand bewerkt en gepubliceerd zijn, ontstaat overal de behoefte deze teksten voor een breder publiek in een betrouwbare vertaling toegankelijk te maken. Het is misschien aardig er op te wijzen dat ons land het eerste was waar een dergelijke poging ondernomen werd (De Handschriften van de Dode Zee, uitgegeven door Proost en Brandt, Amsterdam), een feit dat blijkens een bespreking de jaloezie van de Engelsen heeft opgewekt, die inderdaad over zulk een uitgave nog niet beschikken. In 1959 gaf Dupont-Sommer voor het franse taalgebied zijn *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* uit en nu bezitten we dan sinds het vorig jaar een soortgelijk werk voor het duitse taalgebied. Het is plezierig te mogen constateren dat ons hier in een zeer verzorgde vorm een bijzonder goed werk aangeboden wordt. Het eerste gedeelte van Band I geeft ons in een luciede vertaling de complete tekst van alle geschriften die in Grot I voor de dag gekomen zijn, terwijl in een *Anhang* de veel kleinere rollen uit Grot IV bijeen zijn gebracht. Zonder de tekst ook maar ergens geweld aan te doen is M. er in geslaagd deze geschriften in een prachtig duits over te zetten. De prudentie waarmee hij deze moeilijke opdracht volbracht heeft, moet ten zeerste geprezen worden. Aan „aanvullingen'' van de tekst heeft hij zich b.v. nergens gewaagd en de vele slechts uit puntjes bestaande regels zijn dan ook alleen maar een brevet voor het goede wetenschappelijk geweten van de bewerker. Het spreekt vanzelf dat men het niet altijd met zijn vertaling eens zal zijn, maar dat zal niemand die zelf wel eens met deze materie aan de gang is geweest

verbazen. Wie echter een vertaling van deze teksten zoekt waarin de resultaten van het moderne onderzoek op de meest gelukkige wijze verwerkt zijn en dus volkomen verantwoord mag heten, kan hier terecht.

In Band II zijn de van grote belezenheid getuigende noten bij iedere schriftuur opgenomen. Men kan er over twisten of deze manier van uitgeven de meest gewenste is. De recensent zou de vraag in ontkennende zin willen beantwoorden. De meest ideale uitgave is nog altijd die waarbij de toelichting en verklaring de tekst onmiddellijk op de voet volgt. Het is te betreuren dat vele uitgevers tegenwoordig zo graag van deze goede werkwijze af willen en het notenmateriaal het liefst achterin het boek onderbrengen of als dit, zoals hier, wegens de grote omvang onmogelijk is, in een apart deel opnemen. Voor de gebruiker is deze methode echter alleen maar omslachtig en dus vermoeiend. Zeer te waarderen zijn tenslotte nog de vele waardevolle excursen die eveneens in dit tweede deel een plaats gevonden hebben. Summa summarum: een boek waaraan vakgenoten en geïnteresseerde leken gelijkelijk hun vreugde kunnen beleven! H. A. Brongers

G. A. F. Knight, *Christelijke Theologie van het Oude Testament*, 352 blz. uitg. Het Spectrum, Aula-reeks 63, f 2,75.

Deze theologie van het Oude Testament dient zich als een christelijke aan. Hij moet, aldus de schrijver, ontstaan uit het geheel van het kerkelijk denken, niet slechts in de discussie van de oudtestamentische specialisten. Het uitgangspunt van dit boek verschilt daarom weinig van diverse andere oudtestamentische theologieën, ook als deze het woord christelijk niet in de titel hebben. Ze gaan nl. vaak selectief te werk (de term is van Wheeler Robinson), ze ordenen hun stof op grond van elders ontwikkelde begrippen (Köhler), ze zoeken naar de het Oude en Nieuwe Testament verbindende gedachten en voorstellingen (Eichrodt, Sellin), naar de kanonieke gezaghebbende woorden Gods, die te onderscheiden zijn van de secundaire passages, gemeten aan de prediking van het Evangelie (Vriezen). Naar mijn weten is Von Rad (Theologie des Alten Testaments) een van de weinigen die een eigen positie inneemt, door niet de weg van het Nieuwe naar het Oude Testament te bewandelen maar zich door de theologische reflectie van het oude testament zelf te laten brengen bij het Nieuwe.

Het originele van Knight's boek is naar mijn mening het uitvoerig ingaan op de theologische betekenis van Israël. Doorgaans behandelen o.t. theologieëen uitspraken over God, de mens en beider relatie (zonde, genade, verzoening, eschatologie). Knight spreekt veel meer over Israël dan over de mens in het algemeen (men zie afd. iii en iv, benevens het aanhangsel: Israël en de Kerk). Hij onderscheidt drie gestalten van Israël nl. het oude volk, Jezus Christus en de Kerk als het derde Israël. De vijf momenten in Israëls ervaring (blz. 167 vv.) nl. geboorte, huwelijk, dood, opstanding en verheerlijking corresponderen met eenzelfde patroon in de Evangeliën en de geschiedenis van de Kerk. Zo wordt o.a. gesproken over de stille zaterdag van Israël, Israëls kruisiging enz. Niet

algemeen is ook de sterke nadruk, die Knight legt op de oudtestamentische verwachting niet slechts met betrekking tot het volk Israël maar ook tot het (heilige) lànd. Daarin zal een vervulling zijn voor de gehele schepping (blz. 175vv.).

Ik acht dit boek een respectabel stuk werk, vol levendige vergelijkingen, nuttige woordverklaringen, verrassende gegevens, zeer de moeite waard. De schrijver documenteert uitvoerig en heeft zich ook breed georiënteerd. Veel duitse, scandinavische, engelse en ook nederlandse litteratuur wordt geciteerd en verwerkt. Wat het laatste betreft: van de reeks „Oudtestamentische Studiën" is een goed gebruik gemaakt!

L. A. Snijders

Frithiof Dahlby, *Bijbels Woordenboek.* BBB.-reeks, no. 17. Bosch & Keuning N.V., Baarn z. j., 200 blz., ing. f 2,90, voor ab. f 2,25.

Dit woordenboek geeft in beknopte opmerkingen, enkele overzichtsartikelen (b.v. Israëls historie), verwijzingen naar Bijbelplaatsen, kaartjes en illustraties talrijke inlichtingen van historische, geografische en natuurkundige aard. Hier en daar krijgt men de indruk dat de auteur t.o.v. historische en exegetische zaken weinig critisch is ingesteld, b.v. wanneer onder het trefwoord „Adam" zonder enige reserve wordt gezegd: de eerste mens, en onder „scheppingsdagen": God schiep op de eerste dag licht..., op de tweede dag het uitspansel... etc., of wanneer bij inhoudsoverzichten van Bijbelboeken teksten worden genoemd, die weliswaar tot de „bekende" behoren, maar waarvan de gangbare vertaling aanvechtbaar is, b.v. Jes. 1 : 18 (kolom 196) en Job 19:25 (kolom 201). Deze critische opmerking neemt niet weg, dat dit woordenboek als „Boek bij de Bijbel" voor eerste oriëntatie t.a.v. tal van in de Bijbel genoemde personen, geografische aanduidingen e.a. goed bruikbaar zal zijn.

P. B. Dirksen

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch herausgegeben von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf.

Band 2, Lief. E. Gert Haendler, *Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission.* Gunther Stöckl, *Geschichte der Slavenmission.*

Band 4, Lief. T. Hans-Werner Gensichen, *Missionsgeschichte der neueren Zeit.*

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen-Zürich 1961.

Bovengenoemde afleveringen vormen het begin van een nieuw, groot opgezet handboek voor de kerkgeschiedenis. Het zal in de komende jaren verschijnen in 4 delen, tezamen bevattende ongeveer 2000 pagina's, verdeeld over 41 hoofdstukken. Men krijgt niet alleen overzichten van iedere periode der kerkgeschiedenis, maar wordt tevens op de hoogte gebracht van de huidige stand van het onderzoek: de nieuwere literatuur wordt

vermeld en de standpunten der geleerden kort weergegeven. Dit kon worden bereikt door de medewerking van enige tientallen specialisten, die ieder een bepaald onderdeel voor hun rekening namen. Daarom zij de aanschaf van dit werk aanbevolen aan ieder, die van de tegenwoordige stand der kerkhistorische wetenschap op de hoogte wil zijn.

Haendler behandelt de vraag van de germanisering van het christendom, het homoeousianisme of het arianisme der Goten, Vandalen, Bourgondiërs en Longobarden, de oudste ontmoetingen met het christendom in West-Duitsland, de Frankische kerk onder de Merovingen en Karolingen, de Iro-schotse en de Katholieke kerk op de Britse eilanden en in de missie op het continent, de geschiedenis van theologie en vroomheid. Stöckl geeft een waardevol overzicht van de over het algemeen weinig bekende geschiedenis van de kerstening der slavische volken: Bulgaren, Serven, Russen, Tsjechen en Polen. Gensichen handelt over de zending en de missie sinds de zestiende eeuw tot heden. In gedrongen vorm vindt men in dit handboek zeer veel gegevens, met talrijke verwijzingen voor verdere studie.

Enkele opmerkingen over Nederland: De stichting van de eerste kerk te Utrecht gaat verder terug dan bisschop Cunibert van Keulen (E 25), reeds onder Clotarius II en Theudebert II had zij immuniteit verkregen en Dagobert I droeg haar over aan Cunibert. Willibrord heeft de kerk hier te lande niet pas onder bescherming van Karel Martel, maar reeds onder die van Pepijn van Herstal opgebouwd (E 34). De nieuwe kerkorde van de Hervormde Kerk dateert niet van 1948 (T 54), maar van 1950.

W. F. DANKBAAR

Textbuch zur deutschen systematischen Theologie und ihrer Geschichte von 16. bis 20. Jahrhundert, Bd. II (1935–1960), begründet von RICHARD GRÜTZMACHER†, fortgeführt und herausgegeben von GERHARD G. MURAS, unter Mitwirkung von ALBERT BRANDENBURG, PAUL JACOBS und HANS-JOACHIM SCHOEPS. Verlag Paul Haupt, Bern, Katzmann-Verlag, Tübingen 1961. XXIV + 600 S., Schw. Fr. 46,80, D.M. 42,—.

Zes jaar na de verschijning van het eerste deel van deze uitvoerige en prachtige bloemlezing uit de Duitse theologie (zie N.T.T. XI, afl. 1), kwam het tweede deel van de pers. Maar wij hebben hier dan ook het materiaal voor ons voor een contemporaine dogmengeschiedenis, dat wij tot nu toe misten. De samenstellers hebben een keuze gedaan uit meer dan honderd werken van 40 Duitse en Zwitserse theologen van deze tijd; bovendien van één Nederlander, Van der Leeuw en één Zweed, Holmström. Men vindt een uitvoerige selectie uit Barths K.D. (60 p.) en uit de werken van theologen, die min of meer als zijn geestverwanten kunnen worden aangemerkt: Bonhoeffer, Brunner, Cullmann, Gogarten, Iwand, De Quervain, Vogel en Weber. De „eschatologische" school is o.m. vertegenwoordigd door Albert Schweitzer, Werner, Buri, Neuenschwander en Walther Koehler. De theologie der „Entmythologisierung"

vinden wij in stukken uit Bultmann en Ebeling. Van de Erlanger lutherse theologen verschijnen Althaus, Elert, Künneth, Von Loewenich en Stauffer. Het religieuze socialisme komt tot uitdrukking bij Ragaz, Wünsch en Tillich. Vervolgens een groep systematici, die niet gemakkelijk onder één noemer zijn te brengen, o.m. Peter Brunner, Brunstäd, Dilschneider, Hirsch, Kinder, Köberle, Lackmann, Pfister en Thielicke. Onder hen is ook Van der Leeuw opgenomen, maar het is bespottelijk dat men met welgeteld zeven regels van hem meende te kunnen volstaan.

In een aanhangsel treffen wij stukken aan van H.J. Schoeps over het Jodendom: van de r.k. theoloog Albert Brandenburg over de theologische ontmoeting tussen protestantisme en rooms-katholicisme; van de anthroposofen Rudolf Steiner, F. Rittelmeyer en Emil Bock; en tenslotte van C.G. Jung en G.P. Zacharias over de verhouding van theologie en psychologie.

Wij kunnen hier niet meer bieden dan dit overzicht van de inhoud, maar het is voldoende om ieder, die in de hedendaagse theologie belang stelt, met graagte naar dit boek te doen grijpen. Uiteraard zal hij niet altijd vinden wat hij zoekt, maar hij heeft in dit werk een kleine bibliotheek bij de hand en het wijst hem de weg om sommige boeken in hun geheel te bestuderen. In hun woord vooraf publiceren de samenstellers een verlanglijst van schrijvers, die zij in een derde deel nog aan het woord hopen te laten komen. Onder hen treffen wij onze landgenoot Van Oyen aan, die al jarenlang in Bazel doceert. Als zij zich moeten beperken tot Nederlandse theologen, van wie werken in het Duits vertaald zijn, dan mogen zij ook nog wel aan anderen denken, als Noordmans, Miskotte, Koopmans, Van Ruler en Berkhof. W.F.D.

N. Afanassief e.a., *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, EVZverlag Zürich (voor het Ned. taalgebied G.F. Callenbach N.V. Nijkerk), 151 blz., f 15,50.

Een belangrijk geschilpunt tussen Oosterse orthodoxie en Westers katholicisme, nl. het primaat van Petrus, is voor een viertal orthodoxe theologen aanleiding geweest tot het schrijven van verhandelingen, die over de begrenzing van dit onderwerp heenreiken en voor de ecclesiologie in het algemeen, los van de controverse Rome – Nieuw Rome, van de grootste interesse zijn. Het langste, en ook in menig opzicht het belangrijkste, is de bijdrage van N. Afanassief. De manier waarop deze tegenover elkaar stelt: de oorspronkelijke eucharistische kerkgedachte zoals hij die thans in de orthodoxie belichaamd ziet en de „universele" kerkgedachte, waarvan Rome op het ogenblik de exponent is, maar die men reeds bij een man als Cyprianus expliciet vindt en die, ook als men ze bij niet-Roomse auteurs (Cullmann, sommige orthodoxen) opmerkt, consequent doorgedacht, tot een juridisch primaat zou moeten leiden, kan men niet anders dan zeer verhelderend noemen. In de eucharistisch opgevatte kerk, de kerk die men overal dáár ziet, waar men het sacrament van Christus bedient, is volgens Afanassief geen plaats voor enig juridisch primaat, hoewel een zekere voorrang van de bisschopsstoel van Rome

door niemand ooit is bestreden. Eveneens van belang is het stuk van N. Koulomzine, dat een exegetische beschouwing geeft over de plaats van Petrus in de oude kerk. Het komt hierop neer dat Petrus inderdaad in de gemeente te Jeruzalem eerst de leiding had (hierop slaat dan de Petrus-plaats uit Matthaeus). Toen hij later Jeruzalem verlaten had, was hij echter aan geen enkele plaatselijke kerk in het bijzonder gebonden. De paus is dus niet in een andere zin opvolger van Petrus dan welke overige bisschop ook. J. Meyendorff geeft een voortreffelijk overzicht van de primaatsgedachte in de byzantijnse theologie, speciaal in de controversiële geschriften. Daartegenover is het opstel van A. Schmeman over het primaatsbegrip in de orthodoxe ecclesiologie vrij onbelangrijk en bevat niets wat ook in het voorafgaande al niet gezegd en beter gezegd was. De bundel als geheel is echter zeer instructief voor het kerkbegrip van de Oosterse orthodoxie. A.J.V.

Zur Soziologie des Byzantischen Mönchtums von D. Savramis, Dr. phil., Dr. rer. pol.; Lic. theol. E.J. Brill, Leiden/Köln 1962. f 10,—.

Deze nauwelijks 100 blz. tellende sociologische studie van een jong Grieks geleerde, die aan de universiteiten van Keulen en Bonn doceert, is zeer de moeite waard. Er is een grote literatuur over het Byzantijnse Monnikendom, maar zover mij bekend, is dit de eerste poging om een samenvattende, alle aspecten in rekening brengende, sociologische studie van het Byzantijnse Monnikendom te leveren. Het is een eerste ontwerp, maar een geslaagd ontwerp om de sociologische plaats en betekenis van het Monnikendom in het geheel van de geschiedenis van het Byzantijnse Rijk duidelijk uit de verf te doen komen. De auteur, die tot de Grieks-Orthodoxe Kerk behoort, heeft deze eerste poging gedaan in echt wetenschappelijk geest.

Deze studie, in deze geest verricht kan er toe bijdragen om de onrechtmatigheid van verschillende onlogische beschrijvingen van het Byzantijnse deel van het grote verschijnsel van het Monnikendom, die telkens geleverd zijn, in het licht te stellen. Evenzo om de niet minder-bevangen, aprioristische oordelen over de passiviteit en a-sociale gerichtheid van het Byzantijnse Monnikendom, door menig Westers werk over de Orthodoxie gepresenteerd te rectificeren en tot juiste proporties terug te brengen.

Dit sociologische ontwerp wijdt de meeste aandacht aan de sociale betekenis, in positieve en negatieve zin, van het Monnikendom in het raam der Byzantijnse maatschappij, en ook enige vluchtige aandacht aan zijn kultuur-sociologische betekenis. Ondanks de kortheid van het ontwerp wordt een concreet, duidelijk inzicht in de positief-sociale betekenis van de eerste periode van het Monnikendom in Byzantium gegeven. De ingrijpende betekenis van Basilios' kloosterregelen en van zijn sociale ethiek treedt helder aan de dag. In die eerste periode van positieve, actief-sociale gerichtheid werd het Monnikendom de schrager van de welvaart en de leniger der sociale noden. Deze beschrijving markeert het

nogal eens vergeten feit dat in Basilios' werk de Orthodoxie wel degelijk een duidelijke christelijk-sociale ethiek heeft voortgebracht, ook al heeft ze dat feit later zelf vergeten. De auteur zelf toont zich diep geïnteresseerd in de noodzaak en mogelijkheid om, op de grondslagen van het door Basilios in de vierde eeuw geleverde, in de tegenwoordige tijd binnen de Orthodoxe wereld een nieuwe sociale ethiek te ontwerpen.

Het duidelijke beeld dat de auteur geeft van de positieve, sociale gerichtheid van het Monnikendom, vooral in de vierde tot en met de zevende eeuw, en ook later doch niet zo algemeen, kan er ook toe bijdragen om het eenzijdige beeld van vele Islamologen als zou de Stichting van hospitalen, het vormen van een bevoegde medische dienst etc. het eerst in de later verschijnende Moslimse maatschappij te constateren zijn, recht te zetten.

De auteur biedt dan een duidelijk beeld van het verval en de sociologisch gezien destructieve betekenis van het Monnikendom, die sinds de zesde eeuw meer en meer de overhand heeft gekregen voor de Byzantijnse maatschappij. De steen waarover het Byzantijnse Monnikendom gestruikeld is, is de accumulatie van het grondbezit. Het voortreffelijke arbeidsethos van Basilios brak hierop stuk. Mede daardoor is het Byzantijnse Monnikendom één der grote veroorzakers geworden van de disintegratie en val van het Byzantijnse Rijk. Het Monnikendom is in die tijd niet alleen tot zijn oorspronkelijke a-sociale gerichtheid van de derde en vierde eeuw in Egypte teruggekeerd, maar een anti-sociale factor geworden.

Dr. Savromis' sociologische studie kan helpen om ook over de Orthodoxe Mystiek en over de verhouding van Keizer en Kerk genuanceerder te denken dan wij in de huidige „oecumenische" tijd vaak gewend zijn.

Een technisch vlekje in deze publicatie is de wat te veelvuldig optredende druk- en correctieduivel. H. Kraemer

Gyula Bárczay, *Ecclesia semper reformanda.* Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff des 19. Jahrhunderts. Uitg. EVZ-Verlag, Zürich 1961. Voor Nederland en het Nederl. taalgebied G. F. Callenbach N.V., Nijkerk. 196 blz. ing. f 13,—.

Eigenlijk is het de schr. van dit wel in het duits, maar zonder de zo bekende Duitse „Gründlichkeit" vlot geschreven boek meer nog te doen om het probleem van de *renovatio ecclesiae*, dan om het kerkbegrip als zodanig. En natuurlijk zou men kunnen vragen, in hoever een onderzoek naar het kerkbegrip der negentiende eeuw in de wereld der duitse theologen nog actualiteit zou kunnen hebben voor de huidige tijd, waarin het probleem van de oecumeniciteit, van de eenheid en de „geheelheid" der Wereldkerk zó nadrukkelijk de gehele Christenheid beroert.

Toch heeft Bárczay gelijk als hij in zijn inleiding (S. 7) opmerkt: „Zur Lösung der Aufgabe in der Gegenwart ist die Kenntnis der Vorgeschichte unerlässlich, sie wird uns viele wertvolle Hinweise geben und manche Irrwege und Fehler ersparen."

Of we echter met het oog op de kerkelijke toestanden in ons vaderland wel veel verder komen met dit onderzoek naar het kerkbegrip bij *duitse* theologen der negentiende eeuw, betwijfel ik toch. Zelfs al willen wij in de roep om „renovatio ecclesiae" nog altijd mede de noodzaak van „gemeenteopbouw" en van „kerkherstel" in hun actualiteit, ook nog na de reorganisatie der Ned. Herv. Kerk in 1951, horen doorklinken, zal toch gezegd moeten worden, dat dit boek weinig houvast geeft voor de achtergronden van het nederl. kerkelijke vraagstuk. Daarvoor worden wij in deze studie te eenzijdig bepaald bij de problemen, die het duitse lutheranisme van de negentiende eeuw opwierp bij allerlei pogingen tot kerkvernieuwing. En de geschiedenis van het kerkelijk vraagstuk in Nederland voert ons ook nog in de negentiende en de twintigste eeuw uitgerekend op het erf van de nazaten van Calvijn en het Geref. Protestantisme.

Wel is Schleiermacher als de kerkvader van de nieuwere Protest. theologie, zoals die in zijn fundamentele betekenis voor de oproep tot kerk-vernieuwing door de schr. ons getekend wordt, uiteraard ook voor de vaderlandse theologie van de negentiende eeuw van groot belang. Ook wil ik wel in rekening brengen, dat Schleiermacher de grote patriarchale figuur was voor de idealen ener „Union" tussen Luthersen en Gereformeerden. Maar de uiteenzettingen (S. 111–130) over het kerkbegrip van het Duitse cultuurprotestantisme der vorige eeuw (Marheineke, Baur, Rothe, Strauss, Biedermann, Lipsius, Pfleiderer), en over het Nieuw-Lutherse confessionalisme (S. 131–159, de Erlanger school; Franz Delitzsch, Thomasius; en de hoogkerkelijke groep: Stahl, Vilmar, Kliefoth, Löhe), en over de opvattingen inzake kerkvernieuwing bij negentiende eeuwse duitse Vermittlungstheologen, biblicisten en réveilbeweging (S. 160–184; ik spaar u al de eigennamen, die hier de revue passeren!), kunnen ons toch maar heel moeilijk als duidelijke wegwijzers dienen bij *ons* zoeken naar de juiste wegen naar kerkvernieuwing in ons vaderland met zijn Gereformeerde kerkelijke tradities.

Bovendien staat de schr. kennelijk zelf nog op gespannen voet met zijn eigen visie op de hoofdstromingen in de Duitse protestantse theologie na Schleiermacher. Op blz. 109 tekent hij ons *drie* „richtingen": de cultuurprotestantse, de nieuw-lutherse (confessionalistische en deels ook hoogkerkelijke) in de Vermittlungstheologie met de zijwegen naar biblicisme, réveiltheologie en practisch Christendom. Op blz. 184 echter wordt bijna even nadrukkelijk van *vier* richtingen gesproken, waarbij het biblicisme als volgroeide hoofdrichting ten tonele gevoerd wordt, hoezeer ook de drie hoofdstukken van het tweede hoofddeel dezer studie, nl. Kirche und Kultur, Kirche und Bekenntnis, Kirche und Volk, suggereerden, dat het bij een „*drie*stromenland" diende te blijven.

Intussen is het slotwoord in dit boek (S. 185–186) voor ons, Nederlandse theologen, wel bijzonder actueel. Daarin wordt aan Kohlbrügge het woord gegeven, die ik nog altijd graag als geref. theoloog classificeer, al wordt vaak gezegd, dat er zoveel lutherse trekken in zijn prediking zijn overgebleven.

De drie karaktertrekken, welke Bárczay in zijn inleiding opsomt als

wezenstrekken van iedere ware, reformatorische kerk-„renovatio" krijgen in het slotwoord bij monde van de prediking van Kohlbrügge nieuwe, reformatorische èn oecumenische klank en toepasselijkheid, ook voor onze Nederlandse kerkelijke situatie: 1. de renovatio ecclesiae is wat anders dan „Neuerung"; 2. ze is, als de reformatie der zestiende eeuw, herstel van *de kerk des Woords*; 3. deze kerk-vernieuwing is geen „menschliches Anliegen", maar *Gods eigen werk*.

TH. L. HAITJEMA

PRAKTISCHE THEOLOGIE

E. L. SMELIK, *De ethiek in de verkondiging*. (Nijkerk, Callenbach z.j.) f 6,50 (bij intekening f 5,90).

Dit boekje – 128 blz. – is verschenen als eerste deel van een nieuw opgezette reeks „Ethische Verkenningen" (Redactie: prof. J. de Graaf, prof. A. J. Rasker, prof. P. J. Roscam Abbing, prof. E. L. Smelik) De inhoud van dit boek is geordend in 4 paragrafen: Theologisch uitgangspunt der ethische prediking; de gevaren der ethische prediking; de relativiteit van het ethische ordeel; de inhoud der ethische prediking (vastknopend aan de tien geboden). Smelik schrijft goed en wijs: ik heb zijn geschrift bepaald met geestelijk genoegen zitten lezen. Ieder die bij verkondiging betrokken is, zal dat waarschijnlijk op zijn beurt beamen. Telkens heeft de schrijver de eigen omgeving der predikers, d.i. onze huidige samenleving, onder het licht der oude aanwijzingen gezet, en daardoor het hele begrip „ethische prediking" zo levend mogelijk gemaakt, terwijl enkele hinderlijke gevaren in § 2 terecht gereleveerd worden.

Bezwaren? Jawel, zo hier en daar, althans vragen b.v.: zijn de tien geboden wel het gelukkigste kader van zedelijke beoordeling gebleven? Een andere vraag: kan men bij het door redactie en uitgeefster gestelde formaat enige zedelijke vraag recht doen? Zo vindt ik de behandeling van het 8e woord (over het bezit), met 7 bladzijden wel heel summier. Een derde bezwaar: waarom nu weer „ethiek" gezegd? Ethiek of zedekunde is een wetenschap, die inderdaad in de verkondiging niet thuis hoort, zomin als enige andere wetenschap. De schrijver heeft het – gelukkig! – over wat beter moraliserende beschouwingen zou kunnen heten. Maar deze bezwaren horen bij recenseren. De lectuur van het boekje zal stimulerend werken, en menig prediker en toe kunnen brengen, stijl en inhoud zijner verkondiging nog eens anders aan te pakken.

L. J. VAN HOLK

R. BIJLSMA, *Kleine Catechetiek*, G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1962, 304 pag. geb. f 14,90.

Met dit boek kunnen we gelukkig zijn. De opbouw is evenwichtig en helder. Achtereenvolgens worden behandeld de principiële, de historische, de pedagogische, de materiële, de formele en de differentiële catechetiek. In het boek gaan principiële bezinning en praktische gerichtheid harmonisch samen. Het wezen en de grenzen van de catechese

worden duidelijk aangewezen. De methodiek krijgt onbekrompen de aandacht, die ze nodig heeft. En de catecheet krijgt voorlichting tot in allerlei kleine vragen van de dagelijkse praktijk toe.

De catechese wordt door Prof. Bijlsma gezien als onderricht, al geeft dat woord niet nauwkeurig aan, waar het om gaat. Vorming tot volledige en verantwoordelijke deelname aan het kerkelijke leven en tot het leven te midden der mensen in de dienst van God is haar doel. De plaats van de catechese is tussen doop en avondmaal. Prof. Bijlsma houdt vast aan de volgorde: doop-catechese-belijdenis-avondmaal. Hij bepleit niet de vervroeging van de leeftijd, waarop belijdenis gedaan wordt. Maar zoekt naar een vorm van opname in het catechumenaat, die een leemte opvult (pag. 91 v.v.). Hij wijst hier nieuwe wegen, die samenhangen met ervaringen, die men in de laatste jaren in Duitsland, vooral in de D.D.R., heeft opgedaan. Maar of ze helemaal bevredigen?

Wat de stof betreft, wijst hij op mogelijkheden, die vernieuwing en verrijking kunnen betekenen (pag. 153 v.v.). Hij tast het grensgebied van catechese en godsdienstonderwijs behoedzaam af, ziet daar grenzen en toch ook wel wegen. Vandaar, dat hij bij het bespreken van de stof en het leerplan ook aan de scholen denkt.

Op deze wijze zou ik kunnen doorgaan en op veel voortreffelijke kwaliteiten van het boek wijzen. Het beste is echter, dat iedere predikant en catecheet het ter hand neemt. Het boek zal in de praktijk tot nieuwe vreugde in het werk van de catechese kunnen leiden.

Eén bezwaar heb ik tegen het boek. Het veronderstelt te veel een organische eenheid tussen de kerk, het gezin en de maatschappij. Maar deze eenheid wordt hoe langer hoe minder gevonden. In welke situatie bevindt de catechese zich nu? Hoe kunnen wij nu catechisanten vinden en vasthouden? Welke stof en methode zijn in de huidige omstandigheden aangewezen. De catechetiek van Prof. Bijlsma heeft in dit opzicht een tijdloos karakter. M.a.w. we missen een hoofdstuk over actuele catechetiek.

Enkele vragen nog: Prof. Bijlsma legt grote nadruk op de vertelling als de methode der catechese (pag. 189 v.v.). Leidt deze methode niet tot een te sterke binding aan de bemiddeling van de catecheet in plaats van tot een zelfstandig hanteren van de bijbel? Over het groepsgesprek zou methodisch nog wel het een en ander te zeggen geweest zijn. Maar mijn vragen doen niets af van de grote waardering, die ik heb voor dit boek van Prof. Bijlsma. Hij heeft er de catechetiek als wetenschap en de catechese als kerkelijke arbeid ten zeerste mee gediend. M. H. Bolkestein

W. Heitler, *Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis*, Fr. Vieweg & Sohn Verlag, Braunschweig 1961, 74 Seiten.

Ik heb dit boek geboeid gelezen, en wil het gaarne aan theologen aanbevelen, die beseffen, hoezeer enig inzicht in de hoofdproblemen van de moderne natuurwetenschap voor ons nodig zijn; niet uit apologetische overwegingen, maar omdat het gesprek met de natuurwetenschappen nu eenmaal nodig is, reeds op het niveau van de discussie met onze

catechisanten beginnend. In beknopte vorm leidt de schrijver, een bekend kernphysicus, hoogleraar in Zürich, ons langs centrale vragen van de atoomtheorie, de biologie, de kosmologie. Hij betoogt, dat een causaaldeterministisch natuurw. denken geleid heeft „zu einer Entfremdung des wissenschaftlichen „Weltbildes" vom Leben und vor allem vom Menschen". In de biologie acht hij teleologie als Ergänzung zur Kausalität onvermijdelijk. „Der Glaube an ein mechanistisches Universum ist ein moderner Aberglaube." Hij raakt telkens aan de grenzen van het natuurwetenschappelijke denken, aan „die metaphysische Frage nach dem Ursprung der Zielsetzung, nach dem Wesen, das Ziele steckt" – aan de vragen, die Van der Leeuw genoemd heeft de vragen naar de eschata van de wetenschappen. Verder gaat hij niet. Hij lokt niet uit, om van God te spreken als „Lückenbusser" in de wetenschappen. Hij geeft geen aanknopingspunten voor een goedkope apologetiek. Maar de grote eerbied waarmee hij er op wijst, hoe men als beoefenaar van deze wetenschappen onvermijdelijk voor deze vragen komt te staan, duidt de plaats aan, waar een gesprek tussen hem en de theoloog voor beide zinvol en nodig is.

A. J. Rasker

B. van Ginkel en J. M. van Minnen, *Klein dogmatisch Alfabet*, van Keulen N.V., Den Haag 1961, 71 pag. ingen. f 1,75.

De beide schrijvers hebben een zeer beknopt boekje geschreven, waarin vele dogmatische begrippen worden toegelicht voor het gebruik in kringen, cursussen etc. Een handig boekje, dat wel aanvaardbaar is en diensten zal doen.

De volgorde wil alfabetisch zijn, maar de woorden „uitverkiezing" en „verbond" staan op een verkeerde plaats. De grote beknoptheid leidde tot enkele onduidelijkheden en onjuistheden. Door het gebruik van haakjes zegt de zin op pag. 43 precies het tegendeel van wat de schrijvers willen zeggen: „daarom kennen velen in de R.K. Kerk (evenmin trouwens als de meeste protestanten) de zekerheid van het verlost zijn". Op pag. 14, laatste alinea: „men" gelooft. Dat is een andere „men" dan in de vorige alinea. Alleen in de R.K. Kerk meent „men" zo. Bij Rome „zijn" de sacramenten niet de genade, zij „bevatten" die (pag. 54). De wetenschap constateert wel degelijk het onderscheid tussen mens en dier. De schrijvers bedoelen op pag. 20 iets anders dan zij zeggen. Bij de erkenning van de menselijke factor in de bijbel (pag. 25) en de leer van de schepping (pag. 55 v.) wordt nog te onduidelijk gesproken. Spreekt de bijbel niet mythisch, hij gebruikt toch wel mythisch materiaal? Kan men zo over de vragen in de scheppingsleer heenlopen en naief over het paradijs spreken, zoals geschiedt op pag. 13?

Men schrijft het woord apocriefen met een f en niet met een v (pag. 15 v.). Gebed (pag. 29 regel 8) moet zijn: gebod.

M. H. B.

PAUL KRAMER, *Das heilige Amt.* Berchtold Haller Verlag, Bern 1960, Zw. fr. 15,—.

Uit de oecumenische ontmoeting is Kramer tot het inzicht gekomen, dat er een grondstructuur van de Chr. eredienst bestaat. Het is verheugend dat het oecumenisch gezichtspunt in de liturgische vernieuwing blijkbaar ook in de Zwitserse Gereformeerde kerk doorbreekt. Als voorbeelden daarvan noem ik in de Kyrië-litanie de bede om erbarming voor een christenheid die Christus' gebod tot eenheid heeft veracht en gescheiden aan de Tafel verschijnt, ook de opname van het gebed uit de Didache om vergadering van de kerk en het breken met de gereformeerde gewoonte de sacramentsviering te voorzien van een leerstellige uiteenzetting (formulier). Uit oecumenisch èn pastoraal gezichtspunt wordt voor de pericopenordening gepleit. Oude katholieke gebruiken zijn hersteld: in de praefatie de dankzegging voor schepping en onderhouding, voorts de epiklese en het maranatha-gebed. Het benedictus is gelukkig gehandhaafd als voorbereiding op het bijzonder ogenblik waarop de verba Testamenti worden gezegd. Het eind van de dienst kent de proloog van Johannes.

Wonderlijk is de opmerking, dat de responsies beter door de liturg gesproken kunnen worden. Dan vervalt geheel het dialogisch karakter der liturgie! In de voorbereiding kan de genadeverkondiging vervallen, die als absolutie ongewenst wordt beschouwd (p. 48). Jammer is de opname van een gebed tussen Kyrië en Gloria „om de gemeente te helpen". Waarom wordt het graduale verplaatst? Heeft schr. de liturgische betekenis van het Nicaenum door als hij schrijft over de vermoeiende overmaat van heilige woorden die ook elders in de dienst voorkomen (p. 52)? In een credo dat meer geschikt heet voor de moderne mens, is niet gesproken over hemelvaart, oordeel, wederkomst, over de kerk als heilig en apostolisch. Om alle „ergernis" te elimineren? Een credo kan alleen in de kerk groeien!

Christian Lahussen heeft dit te Taizé fraai gedrukte boek voorzien van nieuwe melodieën voor de „vaste gezangen". W. F. GOLTERMAN

FRANÇOIS BIOT o.p., *Communautés protestantes.* La renaissance de la vie régulière dans le protestantisme continental. Éditions Fleurus, Paris 1961 (Collection „Omnes Gentes"), 240 pages, prix 7,75 N.F.

Deze studie van r.k. zijde is een poging tot eerlijk verstaan van de communitaire aspecten in de reformatorische kerken van West-Europa. Een geslaagde poging, dank zij de onpartijdige en oecumenische instelling van de schrijver. Hij haalt historisch breed uit en laat eerst uit de bronnen zien hoe de reformatoren en de verschillende ref. confessies het monastieke leven beoordeelden. Zijn conclusie luidt, dat zij deze wijze van christelijk leven als onevangelisch en schismatisch verwierpen, hoewel sommigen van hen de deur op een kier open lieten: communiteiten ter opleiding van de pastores zijn nuttig (Luther en Calvijn) en de

roeping tot celibatair leven kan te meer dienstbaar aan de Heer maken (Bucer). Het klooster van Möllenbeck (1558–1675) bijv. heeft grote invloed op de vorming van predikanten gehad. Het latere Piëtisme is debet aan het communitaire karakter van Herrnhut en „Pilgerhütte" (Tersteegen). In de negentiende eeuw komt het tot vorming van diaconale communitaire verbanden (diakonessengemeenschappen). Dit alles wordt min of meer uitvoerig behandeld. Van de tegenwoordige communiteiten beschrijft Biot Taizé, Grandchamp, Pomeyrol en de Marienschwestern (Darmstadt).

Over al deze zaken is reeds eerder geschreven. Daarom is de theologische rechtvaardiging in het laatste deel het belangwekkendst. De auteur meent, dat het verlaten van het liberalisme in de theologie en de diepgaande theologische vernieuwing sindsdien een gunstig klimaat voor het communitaire leven in het protestantisme hebben geschapen. Hij doet daarbij m.i. geen recht aan Harnack, die verschillende pleidooien voor het herstel van het monastieke leven heeft gevoerd. Vervolgens wordt gewezen op de herontdekking van kerk, diaconie, ambt en wereld. De communiteiten willen in kerk en wereld een teken zijn van het Rijk, dat komt. De erkenning van de roeping als fundament van het communitaire leven leidt tot herwaardering van engagement, regel, innerlijke discipline en celibaat. Tenslotte wordt aandacht besteed aan de vragen van K. Barth, die het monastieke leven waardeert als vormgeving van het christelijke leven en praktizering van de broederschap (K.D. IV, 2, S. 10ff.).

B. concludeert, dat de betekenis van de communiteiten in de complexiteit van het protestantisme niet overdreven mag worden. Hun belang voor de oecumenische dialoog is echter groot. De communiteiten zijn geen imitatie van de r.k. orden of het Oosterse monnikendom, maar voortgekomen uit de „méditation de l'Évangile", hetgeen in een later stadium geleid heeft tot ontdekking van de fundamentele elementen van het cenobitische leven.

Een instructief geschrift, goed gedocumenteerd. Toch ben ik van mening, dat het ontstaan van de communiteiten nog te weinig in historisch perspectief is gezien. De recente ontwikkeling is niet zo verrassend, wanneer wij haar zien als uitkomst van de ordoïde bewegingen, die zich reeds in de veranderende samenleving van de vorige eeuw breed maakten.

J. H. van Beusekom

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, zweiter Band. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1962, 816 blz.

B. A. Gerrish, *Grace and Reason. A Study in the Theology of Luther*. Oxford University Press, London 1962, 188 blz., geb. 30/-.

R. H. Fuller en R. P. C. Hanson, *Rome: Wij raden het af*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk z.j., 179 blz., geb. f 6,90.

JEAN DANIÉLOU, *Nader tot Christus.* Uitg. Het Spectrum N.V., Utrecht 1962, 232 blz., geb. f 9,50.

F. VAN TRIGT, *Wij lezen in de Schrift.* Uitg. Het Spectrum N.V., Utrecht 1962, 143 blz., geb. f 5,90.

EMANUEL KELLERHALS, *Het boek vol verborgenheden. Een inl. tot de Opb. v. Johannes.* Boekencentrum N.V., Den Haag 1962, 101 blz., ing. f 3,50.

A. KOCKELMANS, *Martin Heidegger.* Lannoo, Den Haag 1962, 142 blz., ing. f 2,90.

ROMANO GUARDINI, *Bron van levend water.* Lannoo, Den Haag 1962, 144 blz.

P. DE HAES, *De schepping als heilsmysterie.* Lannoo, Den Haag 1962, 275 blz., ing. f 7,25 geb. f 8,90.

JAMES WELDON JOHNSON, *Laat mijn volk gaan* (negerpreken). Lannoo, Den Haag 1962, 150 blz., geb. f 4,90.

TH. C. VRIEZEN, *De literatuur van Oud-Israël.* 2e, sterk uitgebr. en gewijz. dr. Servire, Den Haag 1961, 248 blz., ing. f 3,95.

Voor vrijheid in de ether. Federatie van omroepverenigingen. Hilversum z.j., 40 blz.

FRIEDRICH HORST, *Hiob.* Bibl. Komm. A.T. XVI-3. Buchhandl. des Erz. ver., Neukirchen 1962, blz. 161–240.

UDO SKLADNY, *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 95 blz., ing. D.M. 10,80.

Neotestamentica et patristica. Eine Freundesgabe Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60 Geburtstag überreicht. Suppl. Nov. Test. VI. E. J. Brill, Leiden 1962, 330 blz., geb. f 35,—.

S. G. F. BRANDON, *Man and his Destiny in the Great Religions.* Manchester University Press, Manchester 1962, 442 blz., geb. 45/-.

J. H. KROEZE, *Het boek Job* (Comm. op het O.T.). J. H. Kok, N.V., Kampen 1961, 502 blz., geb. f 24,75.

CH. DE BEUS e.a., *Op het spoor van Israël. Studies ten dienste van het gesprek met Israël.* Boekencentrum N.V., Den Haag 1962, 173 blz., geb. f 8,90.

YIGAEL YADIN, *The scroll of the war of the sons of light against the sons of darkness.* Oxford University Press, London 1962, 387 blz., geb. 63/-.

EDMOND JACOB, *Ras Sjamra en het Oude Testament.* Serie: Bijbel en archeologie. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1962, geb. f 5,90, bij int. f 5,25.

HANS WILHELM HERTZBERG, *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 186 blz., ing. D.M. 14,80.

EMIL BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft.* zweite, unveränderte Aufl. Zwingli Verlag, Zürich 1961, 473 blz., geb. s. Fr. 36,—.

GOTTFRIED W. LOCHER, *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie.* Zwingli Verlag, Zürich 1962, 231 blz., ing. s. Fr. 21,—.

JOHN BRIGHT, *Altisrael in der neueren Geschichtsschreibung.* Zwingli Verlag, Zürich 1961, 139 blz., ing. s. Fr. 18,50.

ROBERT P. GAGG, *Kirche im Feuer. Das Leben der südfranzösischen Hugenottenkirche nach dem Todesurteil durch Ludwig XIV.* Zwingli Verlag, Zürich 1961, 342 blz., ing. s. Fr. 21,—.

IRVIN B. HORST, *A Bibliography of Menno Simons.* B. de Graaf, Nieuwkoop 1962, 157 blz., geb. f 45,—.

HEINRICH ZIMMER, *Abenteuer und Fahrten der Seele.* Rascher Verlag, Zürich 1961, 330 blz., geb. s. Fr. 28,80.

R. SCHIPPERS, *Gelijkenissen van Jezus.* J. H. Kok N.V., Kampen 1962, 198 blz., geb. f 7,50.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN, *Het Hooglied.* De boeken v.h. O.T. dl. VIII, boek III. J. J. Romen, Roermond 1962, 95 blz.

J. G. VINK, *Leviticus.* De boeken v.h. O.T., dl. II, boek I. J. J. Romen, Roermond 1962, 100 blz.

NIC. H. RIDDERBOS, *De Psalmen* deel I. Korte Verkl. der H.S. J. H. Kok N.V., Kampen 1962, 455 blz., geb. f 11,75.

J. MAARSE, *Facetten van Zelfbeheersing.* U.M. „West Friesland", Hoorn 1962, 214 blz., ing. f 7,90.

HENNING GRAF REVENTLOV, *Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition.* BZWA. 82. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1962, VIII + 173 blz., ing. D.M. 26,—.

H. THIMME e.a., *Wege der Nachfolge.* Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1962, 71 blz., geb. D.M. 4,50.

Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*. The Westminster Press, Philadelphia 1960, 294 blz., geb. $ 6,—.

Jaarboek voor de Eredienst van de Ned. Herv. Kerk. 1961–1962. Boekencentrum N.V., Den Haag 1962, 202 blz., ing. f 7,50, geb. f 8,50.

R. de Vaux, *Hoe het Oude Israël leefde*, II. J. J. Romen & Zn. Roermond 1961, 602 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Gereformeerd theologisch tijdschrift, Nr. 4/5–1961. W. H. Gispen, De Gelofte IV (slot); C. J. Goslinga, De Parallelle teksten in de boeken Samuël en Kronieken; E. G. van Teylingen, Over terminologie in de theologie; B. Wentsel, Broedergemeenschap en instituut. – Nr. 6-1961. Nic. H. Ridderbos, Het boek Numeri: ontstaan en historische betrouwbaarheid; B. Wentsel, Er staat geschreven en de ontmoeting; T. D. Smid Enkele bibliografische opmerkingen betreffende Calvijn en zijn commentaar op Jeremia.

Nouvelle Revue Théologique, Novembre 1961. M. Thiéfry, L'Encyclique „Mater et Magistra": ses caractères, synthèse de ses enseignements; L. Malevez, Liturgie et prière privée; J. Dupont, L'ambassade de Jean-Baptiste (Matthieu 11, 2–6; Luc 7, 18–23); R. Mols, Réhabilitation de Jean Hus? – Décembre 1961. M. Thiéfry, L'Encyclique „Mater et Magistra": ses caractères ... (suite); C. Dumont, La réflexion sur la méthode théologique; Fr.-H. Lepargneur, Premier problème de l'Eglise en Amérique Latine; A. Thiry, Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix. A propos d'un ouvrage récent.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1961 – No. 3. P. Lestringant, L'insertion du ministère de l'Eglise dans les structures démographiques du Protestantisme; W. Goddijn, Le Concept sociologique de minorité et son application à la relation entre catholiques et protestants; P. Bolle, Les Mariages Mixtes dans une paroisse réformée française; P. Dienel, Minorität und Dominanz in der deutschen Kirchensoziologie; F. Fürstenberg, Kirchenform und Gesellschaftsstruktur; J. Highet, Dominance and minority as a problem in the sociology of the Church; J. W. de Koning, Brief report on the Reformed Sociological Institute Woudschoten; J. A. H. M. Damoiseaux, Bref rapport sur l'Institut Catholique de recherches socio-ecclésiales (K.S.K.I.) en Hollande; H. Chatelain, Sociologie du Protestantisme en Suisse.

Revue Biblique, Juillet 1961. S. Légasse, Scribes et disciples de Jésus (à suivre); J.-P. Audet, Qumran et la notice de Pline sur les Esséniens; R. Tournay, A propos des babylonismes d'Ezéchiel; B. Couroyer, Amenopé, 1, 9; III, 13: Egypte ou Israel? B. Lifshitz, La vie de l'au-delà dans les conceptions juives. Inscriptions grecques de Beth-Shearim; P. Antin, Saint Cyprien et Jonas.

Homiletica en Biblica, november 1961. P. A. van Stempvoort, Maria in Lucas I; J. W. Doeve, De „ere Gods" in de engelenzang (Luc. 2:14); G. van Veldhuizen, Vertellen in december.

Theologie en Practijk, Najaar 1961. L. J. van Holk, Honderd jaren modernisme; J. L. Springer, Een tweetal voordrachten van Prof. Paul Tillich te Amersfoort I. De verhouding van theologie en psychotherapie; P. A. H. de Boer, De verpakking van harde naakte feiten.

Vox theologica, november 1961. J. van den Berg, Enkele aspecten van de Nederlandse zending in de zeventiende eeuw; F. H. Breukelman, Gerechtigheid.

New Testament Abstracts, Vol. 6, No. 1-Fall 1961.

Theologische Literaturzeitung, November 1961. F. Baumgärtel, Gerhard von Rad's „Theologie des Alten Testaments"; Th. G. Tappert, Heinrich Melchior Mühlenberg, 1711–1961. – E. Peschke, Zur Struktur der Theologie A. H. Francks; F. Baumgärtel, Gerhard von Rad's „Theologie des Alten Testaments" II.

Bulletin Signalétique, 19, Sciences Humaines, Philosophie, Vol. XV, No. 4. 1961.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Mai-Sept. 1961. A. J. Coppens, Le chanaine Franz Grégoire, La formation. Son enseignement. Son oeuvre; A. Lambert, Bibliographie des travaux de Monsieur le professeur Franz Grégoire; J. Etienne, L'imaginaire donne à penser; G. van Riet, Foi chrétienne et réflexion philosophique; P. Asveld, A propos de saint Thomas et de la théologie comme science; A. Dondeyne, L'athéisme contemporain et le problème des attributs de Dieu; A. Vergote, L'accès à Dieu par la conscience morale; J. Palsterman, La correction des autres d'après Saint

Thomas d'Aquin; R. Aubert, Aux origénes de la réaction antimoderniste. Deux documents inédits; M. Nédoncelle, Bultmann ou l'individualisme eschatologique.

Revue Biblique, Janvier 1962. J. L'Hour, L'Alliance de Sichem (à suivre); J. Dupont, Les discours missionnaires des Actes des Apôtres d'après un ouvrage récent; J. Schwartz, Remarques sur des fragments grecs du Désert de Juda; P. Parr, Le „Haut-Lieu Conway" de Pétra.

Les Etudes Philosophiques, Janvier-Mars 1962. Le Temps. F. Alquié, Note sur le temps; C. Soula, Le temps du vivant; F. Meyer, Le temps de l'évolution; R. Huron, Notes sur le temps des physiciens et des mathématiciens; J. Brun, Le temps et la catastrophe; J. Pépin, Le temps et le mythe; G. Bastide, Sur la condition temporelle de l'homme.

Irénikon, 1962, no. 1. E. Beauduin, La troisième Assemblée du Conseil oecuménique des Eglises; A. M. Allchin, Le développement de la vie religieuse communautaire dans l'Eglise d'Angleterre; N. Afanassief, „Statio Orbis".

Nouvelle Revue Théologique, Mars 1962. G. Dejaifve, L'Eglise catholique peut-elle entrer dans la repentance oecuménique?; C. Dumont, La pénitence, épanouissement du coeur. Sens d'un „carême de partage"; J. Coppens, Les affinités qumrâniennes de l'épître aux Hébreux. II; Fr.-H. Lepargneur, La nature fonctionelle du miracle.

——— Avril 1962. A. Thiry. Le philosophe et la théologie; J. Beyer, Le rôle du prêtre dans les Instituts séculiers; J. Bouvy, Le nouveau Rituel belge des malades; P. Lebeau, Une „Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée".

Bulletin Signalétique, 19, Sciences Humaines, Philosophie, Vol. XVI, No. 1. 1962.

Studi e materiali di storia delle religioni, Vol. XXXII, Fasc. 2. Ernesto de Martino, Tarantismo e Coribantismo; Clara Gallini, La follia panica; Maria Grazia Mara, Un culto di Mithra in Sabina?

Antonianum, Januarius 1962. Humbertus Betti, De membris Concilii Oecumenici; Damien Van Den Eynde, Le recueil des sermons de Pierre Abélard; Valentino Natalini, Relazione ontologica delle grazia del Battesmo con la grazia della Cresima. Un trentennio di storia (1225–1255) (Continuera); Ermenegildo, E veramente S. Bonaventura l'autore delle questioni „De eleemosyna" contenute nel Cod. Vat. Pal. Lat. 612?

Norsk Teologisk Tidsskrift, 1 Hefte 1962. Alv. Kragerud, Apocryphon Johannis. En oversettelse; Kristen Valkner, Chronich – Sehested – Stockfleth. En studie; Reidar Hauge, Prestens forhold til kirkens bekjennelse; Kristen Valkner, Nils Jørgenssøn Svendborg.

Reformatorische Orientatie (eerste nummer). C. A. de Ridder, Nieuwe rooms-katholieke beschouwingen over de verhouding van Schrift en Traditie; Idem, Enkele publicaties over het Traditievraagstuk; Ds. H. B. Meyboom, Godsdienstvrijheid.

New Testament Abstracts, Winter 1962.

Harvard Theological Review, January 1962. Hans Jonas, Immortality and the Modern Temper; Richard R. Niebuhr, Schleiermacher: Theology as Human Reflection; Eldon Jay Epp, The „Ignorance Motif" in Acts and Antijudaic Tendencies in Codex Bezae; William A. Clebsch; More Evidence that George Joye Wrote The Souper of the Lorde.

——— April 1962. Arnold Ehrhard, Christianity Before the Apostles' Creed; Rainer Pineas, William Fyndale's Use of History as a Weapon of Religious Controversy; Douglas Straton, God, Freedom, and Pain.

Scottish Journal of Theology, March 1962. Thomas F. Torrance, Doctrinal Consensus on Holy Communion; The Reply of Prof. Cullmann to Roman Catholic Critics, transl. by Robert P. Meye; J. N. Bakhuizen van den Brink, Bible and Biblical Theology in the Early Reformation; Gabriel Hebert, The Resurrection-Narrative in St. Mark's Gospel.

Kerk en Theologie, april 1962. A. A. van Ruler, Geloofssymbolen en wetenschappelijke begrippen; J. H. Jimmink, Enkele overwegingen betreffende het experiment in de theologie; A. Szekeres, Karl Barth en de natuurlijke theologie; A. F. N. Lekkerkerker, De tweede ronde in het gesprek over de Verzoening.

Theologie en practijk, voorjaar 1962. L. J. van Holk, Antwoord op de synodale richtlijnen aangaande het leerstuk der verkiezing; J. A. Oosterbaan, Wijsgerig-ethische beschouwingen in verband met de radio-biologie.

Musica Sacra, april 1962. Co. de Koning, De aanschaffing van een kerkorgel; Dirk Jansz. Zwart, Het tempo in de mensurale muziek (IV).

ONTSTAAN, VERBREIDING EN THEOLOGIE DER VIRGINITEIT IN DE VROEG-CHRISTELIJKE KERK

DOOR

R. Boon

Landsmeer

Reeds in de aanvang van haar bestaan heeft de kerk onder haar leden mannen en vrouwen geteld, die het besluit hebben genomen in de ongehuwde staat te blijven, of zo zij gehuwd waren, voortaan in onthouding te leven. De onmiddellijke aanleiding tot dit besluit was de imitatio Christi. Daarbij was ook het voorbeeld van de Moeder des Heren als imago virginitatis van beslissende betekenis. Ook bepaalde woorden uit de H. Schrift misten hun uitwerking niet.

Ik denk hierbij in het bijzonder aan de volgende teksten: Mt. 19:12; I Cor. 7:5–9, 26–29, 32–40; Openb. 14:4.

Deze in onthouding levende Christenen werden continentes genoemd. Zij bleven in het gezinsverband, waarin zij zich bevonden; zij bleven ook deelnemen aan het gemeenschapsleven der gemeente, waar zij in hoog aanzien stonden.

Een eerste voorbeeld van in onthouding levende vrouwen in de nieuwtestamentische gemeente las de traditie in Hd. 21:8, 9: de vier ongehuwde dochters van de evangelist Philippus, die profetessen waren.

Eusebius haalt in zijn Kerkgeschiedenis een brief van bisschop Polycarpus van Ephese aan bisschop Victor van Rome aan, waarin van de beide dochters van Philippus de discipel en apostel – die Eusebius verwart met de evangelist Philippus – gezegd wordt, dat zij als maagden oud geworden zijn (H.E. III, 31).
In Ignatius' brief aan de gemeente te Smyrna lezen we aan het eind: „Ik groet de huizen mijner broeders met vrouwen en kinderen en de *maagden*, die weduwen heten" (ad Smyrn. 13, 1). Het gaat hier om ongehuwde vrouwen, die zich wijdden aan liefdewerk in de gemeente. Wij ontmoeten haar reeds in I Tim. 5. Van deze vrouwen zegt Polycarpus in zijn brief aan de gemeente te Philippi: „De *maagden* moeten met een onbesmet en rein geweten rondwandelen" (ad Phil. 5, 3).

De continentes gingen evenwel allengs een aparte stand in de gemeente vormen. De gevolgen van deze ontwikkeling traden aan het

licht, toen tegen het eind van de derde eeuw het verschijnsel der anachorese zich in de kerk voordeed.

In het Oosten groeide de aparte stand der continentes tot een gemeenschap in afzondering van de maatschappij. De mannelijke continentes trokken zich terug uit de samenleving in hun kluizen aan de rand van de steden of in de Egyptische-, Syrische-, Palestijnse- en Klein-Aziatische woestijngebieden. Daar vormden zij soms uitgebreide kluizenaarskolonies, die later veelal in hechter verband in kloostergemeenschappen resulteerden.

Hieronymus deelt ons mede, hoe Athanasius tijdens zijn ballingschap te Rome (341/3) door zijn spreken en schrijven over de vader der anachorese, Antonius, en over het jonge kloosterwezen door Pachomius georganiseerd, het ascetisch monastisch levensideaal naar de Westerse kerk heeft overgebracht (Ep. 127, 5). Augustinus weet ons dan ook te vertellen, dat Ambrosius zich had belast met de zorg voor een monnikengemeenschap buiten de muren van Milaan, als keizerlijke residentie één der voornaamste centra van de Westerse kerk (Conf. VIII, 6, 15).

Terzelfder tijd onstonden ook communauteiten van vrouwelijke continentes. De Milanese bisschop en kerkvader, wiens eigen zuster Marcellina uit de hand van de Romeinse bisschop Liberius de sluier had ontvangen, was een krachtig promotor der virginiteit. Ambrosius' opwekkingsprediking tot een leven in de Gode gewijde maagdelijkheid vond zulk een weerklank bij zijn jonge vrouwelijke toehoorders, dat velen van haar besloten de sluier aan te nemen. Uit allerlei rijksdelen afkomstig legden jonge meisjes te Milaan de gelofte van kuisheid af.

Illustratief is hetgeen Ambrosius verhaalt van het twintigtal jonge vrouwen uit Bologna, die een gemeenschap van maagden vormden: „Wat zal ik van de maagden uit Bologna zeggen, die talrijke strijdgroep voor de kuisheid, welke de wereldse geneugten verzakend, het heiligdom der maagdelijkheid bewonen? Zonder sexegemeenschap, doch in gemeenschappelijke kuisheid brachten zij het tot het getal van twintig en tot honderdvoudige vrucht. Met achterlating van haar vaderlijk huis verblijven zij, onvermoeide strijders voor de kuisheid, in de tenten van Christus. Nu eens laten zij geestelijke zangen weergalmen, dan weer zorgen zij door handenarbeid voor haar levensonderhoud. En ook voor de liefdadigheid zoeken zij de middelen in het handwerk.
Als de reuk haar op het spoor heeft gebracht van een maagd – vóór alles toch beoefenen zij de jacht om de kuisheid te ontdekken –, dan volgen zij met heel behoedzame schreden de verborgen bruid tot diep in de binnenkamers. Of als er een opwiekt in vrijere vlucht, dan kunt

ge ze allen zien opstijgen op wijde wieken, de ruisende vleugels verheffend en de flonkerende pennen uitslaand, om haar die daar komt aangevlogen, te omzweven in reine reidans der kuisheid, totdat zij, verrukt door het wit glanzende geleide en haar vaderhuis vergetend, de velden van het maagdelijke leven betreedt en binnen gaat in de omheinde ruimte der kuisheid" (De virginibus ad sororem Marcellinam, XI, 60, 61).

In het Westen waren onder de continentes de vrouwen weldra in de meerderheid. Haar gemeenschappen overtroffen die der mannen verre in grootte en aantal. De kloostergemeenschap schonk in een vrouwenverachtende maatschappij aan weduwen en ongehuwd geblevenen een zinvolle levensbestemming. De vrijgelaten slavinnen vonden er de principiële opheffing der maatschappelijke onderscheidingen en scheidingen in de gemeenschap met Christus gerealiseerd. De jonge zelfbewuste Christin ontving er de bevrijding uit de haar vernederende epithalamische omgeving, waarin de maatschappij de vrouw had geplaatst. Doch haar voornaamste motief de sluier aan te nemen lag in haar liefde tot de Heer. De Godgewijde maagden, sanctimoniales, vormden een eervolle stand. Haar plaats in de kerk was dicht bij het altaar en bij kerkelijke plechtigheden stonden zij vooraan.

De vroeg-Christelijke hagiographie heeft ons het beeld van menige nobele bruid van Christus nagelaten. Wie denkt hier niet aan Hieronymus' necrologieën, gewijd aan aristocratische Romeinse monialen met wie hij jaren lang in correspondentie stond? Aan de brieven en lofredenen, waarmede de Capadociërs de herinnering aan de lichtende gestalten van hun vrome vrouwelijke verwanten voor het nageslacht hebben bewaard? Reeds werd de naam van Ambrosius' zuster genoemd, aan wie hij zijn geschrift over de maagden opdroeg. Gedacht moet hier ook worden aan Augustinus' moeder Monnica en aan zijn zuster – haar naam heeft hij ons nimmer meegedeeld –, die in zijn onmiddellijke nabijheid priores van het grote vrouwenklooster te Hippo was.

De weerstand tegen het voornemen van patricische meisjes en vrouwen moniaal te worden bij haar familieleden was evenwel aanvankelijk zeer groot. Aanzienlijke Milanese matronen verboden haar dochters Ambrosius' prediking bij te wonen en hielden haar tijdens de kerkdienst thuis. De meisjes werden zelfs met onterving bedreigd, indien zij bij haar voornemen zouden blijven (l.c., XII). De bisschop rechtvaardigde zijn wervingsprediking voor de Gode gewijde maagdelijkheid in het korte tractaat „De virginitate".

De ontplooiing van het virginiteitsideaal in de kerk ontmoette veel tegenstand. Deze tegenstand was niet slechts van sociale aard, zoals de hierboven gereleveerde weerstand van de stadsadel tegen het verbreken van oude familitradities en het nivelleren van standsverschillen door het veldwinnende monachisme. Een tijd lang vormde vooral de theologisch gemotiveerde ontkenning van de bijzondere betekenis der maagdelijkheid een ernstige bedreiging voor de voortplanting van het virginiteitsideaal. In dit theologisch debat stond de vraag of Maria na de geboorte des Heren haar maagdelijkheid had behouden, in het middelpunt. Deze vraag was voorheen reeds door een tweetal Ariaanse bisschoppen in het Oosten, Eudoxius en Eunomius genaamd, ontkennend beantwoord. Een zekere Helvidius, aanhanger van Auxentius, de Ariaanse tegenbisschop van de orthodoxe Ambrosius te Milaan, stichtte in de Romeinse gemeente onrust door een geschrift, waarin hij de opvatting bestreed, als zou de maagd Maria na de geboorte des Heren haar maagdelijkheid hebben behouden.

De belangstelling voor het ascetische leven begon zich toen juist te Rome krachtig te ontplooien. Vooral Hieronymus' opwekking tot ascese had weerklank gevonden in bepaalde Christelijke kringen onder het Romeinse patriciaat, waarmede hij in contact was gekomen. Helvidius beoogde nu met zijn pamflet deze ascetische opwekkingsbeweging in het hart te treffen.

Van Helvidius wordt nog vermeld, dat hij een groot bewonderaar was van Ambrosius' politieke tegenstander Symmachus, die zich zozeer had beijverd voor de officiële erkenning van het oud-Romeinse heidendom (Gennadius, De vir. ill., c. 32; Ambrosius, Epp. 17; 18, 57, 20–22, tezamen met de derde „relatio" van Symmachus in Migne, P.L., XVI).

Tegenover Helvidius' aanval stelde Hieronymus zijn verdedigingsschrift „Adversus Helvidium" (382/4, Migne P.L., XXIII, pp. 183–206). Onder de mokerslagen van zijn fel betoog werd de ketterse polemiek tot puin verbrijzeld. In 391 trad ook Ambrosius in het strijdperk tegen de loochenaars van het voortbestaan van Maria's maagdelijkheid in haar moederschap.

Doch een nieuwe aanval op het orthodoxe virginiteitsideaal werd gelanceerd door een Romeinse monnik, genaamd Jovinianus. Het feit, dat de H. Doop ons volkomen reinigt van zonde, en dat de zonde na het ontvangen van het doopsel begaan, de zondaar buiten het Rijk Gods sluit, bracht Jovinianus tot de opvatting, dat de be-

oefening der ascese geen bijzondere heilsbetekenis bezat. Derhalve verloor ook de traditioneel geworden onderscheiding in volkomenheid tussen de stand der gehuwden, die der weduwen en die der maagden haar zin. Welke bijzondere waarde kon dan nog aan de virginiteit worden toegekend? Tevens trok Jovinianus de kerkelijke leertraditie in twijfel volgens welke Maria na Christus' geboorte haar maagdelijkheid had behouden.

Ook tegen deze aanvaller trad Hieronymus met vurigheid in het krijt. Doch in zijn ijver de Godgewijde maagdelijkheid te verdedigen, deed de kerkvader in zijn „Adversus Jovinianum" (392/3) in ernstige mate aan de betekenis van het huwelijk afbreuk, gelijk Augustinus terecht heeft opgemerkt (Retr. II, 22).

Het scheen nu, alsof de aanvallers van het virginiteitsideaal niet konden worden weerlegd zonder de Christelijke leer inzake het huwelijk te ondermijnen. Augustinus heeft echter in zijn beide geschriften van 401, „De bono coniugali" en „De sancta virginitate" het juiste inzicht in de relatie tussen Godgewijde maagdelijkheid en huwelijk hersteld.

Nog een derde aanval moest worden afgeslagen. De priester Vigilantius uit Calagurris in Aquitanië, die eens Hieronymus' gast te Bethlehem was geweest, onderwierp in geschrifte een reeks kerkelijke gebruiken, welke ten dele van twijfelachtige origine waren, aan een scherpe critiek. Vigilantius achtte het virginiteitsideaal een bron van morele ontsporingen. Nadat Hieronymus de geschriften van Vigilantius ter bestudering had ontvangen door bemiddeling van een Spaanse priester, die de kerkvader had verzocht de Aquitaniër te weerleggen, goot onze kampioen voor de maagdelijkheid in zijn bittere „Adversus Vigilantium" (406; Migne, P.L., XXIII, pp. 339–352) de fiolen van zijn toorn uit over het hoofd van zijn tegenstander.

Inderdaad waren de aanvallen gevaarlijk geweest. Bracht Jovinianus' geschrift zelfs nonnen op gevorderde leeftijd ertoe haar sluier weg te werpen en te huwen, Vigilantius wist bisschoppen aan zijn zijde te krijgen, die weigerden diakenen te wijden alvorens deze in het huwelijk waren getreden. Deze handelwijze was wel in flagrante strijd met de alom heersende opvatting, volgens welke geestelijken in de ongehuwde staat zouden blijven, of zo zij gehuwd waren, in onthouding zouden leven (Aug., Retr., II, 22; Hieron., Adv. Vigil., 2). Doch de theologisch gefundeerde aanvallen waren met succes afgeslagen. Het gezaghebbend woord van mannen als Ambrosius,

Hieronymus en Augustinus had de gevaren, welke de beoefening van het ascetische leven van buiten af bedreigden, radicaal bezworen.

Wij zien dan ook, dat de weerstand onder het patriciaat tegen de sluiering van verschillende harer vertegenwoordigsters plaats maakte voor bewondering. De opzienbarende bekering van één van Rome's aanzienlijke vrouwen tot het ascetische leven werd met blijdschap vernomen in de ganse Christelijke wereld en gold alom als een lichtpunt in de donkere dagen der verwoesting van het aloude hart van het imperium (Hieron., Ep. 130, 6).

Er waren evenwel gevaren, die het ascetische leven van binnen uit dreigden uit te hollen. Onder de sluier van menige maagd ging veel al te menselijks schuil. Reeds Tertullianus wees in zijn „De virginibus velandis" op de bedenkelijke motieven krachtens welke de maagden meenden zich ongesluierd in de vergadering der gemeente en langs de openbare weg te mogen bewegen. Opvallend zijn de talrijke vermaningen, die de kerkvaders tot de maagden richtten. De lezer krijgt de indruk, dat het blijkbaar nodig was de continentes steeds weer te waarschuwen voor de zedelijke en geestelijke gevaren, die haar in haar coelibataire levensstaat omringden. Met het aannemen van de sluier waren niet altijd de hang naar uiterlijke opschik en innerlijke hoogmoed uit het hart gebannen. Er bleken maagden te zijn, die meenden zedelijk verdachte gelegenheden als badhuizen en bruiloften te kunnen bezoeken. De vrees, dat niet alle bruiden Christi haar geloften zouden bewaren, was waarlijk niet ongegrond. Want, gelijk Cyprianus schrijft, het geschiedde maar al te vaak, dat de kerk het verlies van haar maagden moest betreuren. Zo vaak vernam zij geruchten, welke de eer, de waardigheid en de goede naam van de maagdelijke stand in opspraak brachten (De habitu virginum, 10). Dan had de boze zijn strikken niet tevergeefs gespannen. Eén zijner listen vormden de zogenaamde agapeten. In het voorafgaande merkten we op, dat jonge meisjes na de sluier te hebben aangenomen ertoe overgingen samen te wonen als een gemeenschap van Godgewijde maagden. Door de verbreking der familierelaties kwamen de maagden evenwel voor de vraag te staan, wie haar vermogen zou beheren of haar wereldlijke belangen behartigen. Immers de antieke maatschappelijke zede liet de vrouw niet toe deze aangelegenheden zelf te regelen. Derhalve werd het gewoonte, dat de maagden in haar huishouding een door gelofte van kuisheid gebonden man opnamen. Het ligt voor de hand, dat hierin

voor de tegenstanders der virginiteit een aanleiding tot laster was gelegen. Helaas zijn uit deze gewoonte metterdaad bedenkelijke verhoudingen ontstaan, die de maagdelijke stand in discrediet dreigden te brengen (Hieron., Epp. 117; 22, 14; cf. Ps. Clemens, Ep. I, 10; Ep. II, 1 sqq; Chrysostomus, Adv. eosqui apudse habent virgines subintroductas).

Het oud-Christelijke virginiteitsideaal zal ten dele moeten worden verstaan als het zedelijke antwoord op de verliederlijking der geslachtsverhoudingen in de laat-antieke wereld.[1] De apologeten konden dan ook op de verheven levenswandel van vele continentes wijzen, welke zo overtuigend de aantijgingen weerspraken, als zouden het leven en de gemeenschap der Christenen van zedeloze aard zijn.

Iustinus Martyr getuigt: „Zelfs zijn vele mannen en vrouwen, zestig-, zeventigjarigen, die van hun jeugd af aan Christus als hun Leermeester hebben gevolgd, tot op dit ogenblik toe kuis gebleven. En ik maak mij sterk, dat ik zulke mensen overal op aarde kan aanwijzen" (Apol., I, 15). Athenagoras voegt hieraan toe: „Gij zoudt zelfs velen van de onzen kunnen vinden, zowel mannen als vrouwen, die ongehuwd oud worden, in de verwachting temeer met God tezamen te wezen" (Suppl. 33). In de Octavius van Minucius Felix lezen we: „Door de voortdurende maagdelijkheid van een ongerept lichaam genieten de meesten van een kuis gesprek en van een nog kuiser lichaam veeleer, dan dat zij zich er op beroemen. Zozeer zijn zij ten slotte verwijderd van een ontuchtige begeerte, dat voor sommigen zelfs een eerzame echtverbintenis iets beschamends is" (31, 5). Ook Origenes weet, hoe sommigen na Christus te hebben aanvaard, ter wille van de dienst aan God in onthouding begeerden te leven (Contra Cels. I, 26). Tenslotte nog het getuigenis van Tertullianus: „Hoevelen zijn er, die terstond na het doopbad hun vlees verzegelen; hoevelen desgelijks, die met gelijke overeenstemming onderling de huwelijksverplichting opheffen, vrijwillige ontmanden uit verlangen naar het hemels koninkrijk?" (Ad uxor., I, 6).

Het Christelijk ascetisme was evenwel niet de enige morele reactie op de ongebondenheid en ontbinding van het zedelijk peil der heidense samenleving. In verband hiermede moeten de zedelijke aspecten van Neoplatonisme en Gnostiek worden genoemd. De vraag rijst, of deze buiten-Christelijke scholen, wier ontstaan in voor-Christelijke tijd is gelegen, de opkomst en ontwikkeling van het Christelijk ascetisme hebben beïnvloed. De voorzegging in één der

---

[1]) cf. S. Mazzarino, Das Ende der antiken Welt (München 1961), 8. Kap.: Die Ehe in der spät-römischen Gesellschaft; i.h. biz. pp. 139-141.

pastorale brieven (I Tim. 4:2,3), dat sommigen in de gemeente van het geloof zullen afvallen door het volgen van dwaalgeesten, die onder meer het huwelijk verbieden, doet deze vraag stellen. Immers met deze dwaalgeesten zijn de aanhangers van gnostieke stromingen bedoeld.

Zo beweerde, gelijk Irenaeus ons meedeelt, één der vooraanstaande leraren van de gnostieke secte der Valentinianen, Saturninus, „dat huwen en kinderen voortbrengen uit de Satan is". (Adv. Haer., I, 24, 2). En van de Mesopotamiër Tatianus, een apologeet uit de tweede eeuw, die na een lang verblijf te Rome naar Oostsyrië terugkeerde en daar in het centrum Edessa een grote invloed op de kerk heeft uitgeoefend, zegt dezelfde kerkvader: „Op dezelfde wijze als Marcion en Saturninus riep hij het huwelijk als bederf en hoererij uit" (l.c., I, 281).[1] Terloops zij opgemerkt, dat in de Oostsyrische kerk in Mesopotamië tot in de vijfde eeuw sporen kunnen worden aangewezen van een ver gaande invloed der gnostieke Marcionieten, volgens welke de H. Doop slechts door en aan ongehuwden behoorde te worden bediend. Deze enkele aanhalingen, welke met tallozen van eenzelfde inhoud uit de niet-Christelijke Gnostiek kunnen worden vermeerderd, verraden een krasse dualistische opvatting inzake de verhouding van lichaam en ziel.

Bestrijders der gnostieke haeresieën als Irenaeus, Origenes, Tertullianus en Hippolytus hebben zich met kracht tegen dit dualisme gekant. Zij bezaten een scherp onderscheidingsvermogen met betrekking tot de vraag in welk opzicht de gnostieke ketterijen in strijd waren met het bijbels kerugma en het apostolisch credo der kerk. Wij zien hoe deze patres de consequentie van dat dualisme, nl. de verwerping van het huwelijk door de ketterijen, scherp veroordelen en het huwelijk als een goed van God hoog houden. Tegenover de gnostieke dwalingen stellen de patres duidelijk de bijbelse zin van het lichaam.

Niettemin bespeuren wij in menig ascetisch geschrift, dat zijn ontstaan vond in de meest Oostelijk gelegen provincies der kerk een bepaalde gnostieke invloed. Maar wij bevinden ons dan ook niet alleen geografisch, maar tevens naar de algemene geloofszin aan de rand van de kerk.

Anders is het gelegen met de invloed van het Neoplatonisme. Deze syncretistische filosofie heeft in hoge mate het geestelijk klimaat van de late oudheid bepaald. Wij kunnen ons er dan ook niet over verwonderen, dat wij in de patristiek menig maal aan deze door-

[1]) cf. de critek van Clemens Alexandrinus op de motieven der Marcionieten met betrekking tot de verwerpi gnvan het huwelijk: Strom., III, iii, 12,

werking van het neoplatonistisch gedachtengoed worden herinnerd. Wij moeten erkennen, dat als gevolg van de beïnvloeding door het Neoplatonisme op de exegese van de bijbelse begrippen „geest" en „vlees" door de kerkvaders wel een en ander valt af te dingen.[1]

Maar hoe vreemd dit ook moge klinken, deze aanvechtbare exegese is niet essentieel voor de leer der virginiteit, zoals deze in de vroege kerk door de patres is ontwikkeld. Want de invloed van het Neoplatonisme inzake de verhouding van ziel en lichaam betrof niet de grondslag van deze leer. Waar wij in de tractaten over de maagdelijkheid een zekere depreciatie van het lichamelijke en het huwelijksleven aantreffen, hebben wij meestal te maken met pastorale motieven om voor de monialen aan de verhevenheid en verkieselijkheid der virginiteit reliëf te verlenen.

Bovendien is het van belang in verband met een zekere dualistische tendentie bij de kerkvaders er op te wijzen, dat in de liturgie der vroege kerk de schriftuurlijke opvatting van lichaam en ziel is gehandhaafd; het heil geldt niet alleen de ziel, maar de ganse mens, lichaam en ziel.

Ook al zouden wij uit de ascetische geschriften der kerkvaders elke naar dualisme tenderende zinsnede verwijderen, dan nog zouden wij hun leer der virginiteit niet wezenlijk hebben aangetast. De virginiteit is dan ook geen plant van buiten-bijbelse bodem op het kerkelijk erf; zij is niet de vrucht van een vermeend helleniseringsproces in het Christendom en haar oorsprong is niet gelegen in de gnostieke wereld of in het door Neoplatonisme bepaalde geestelijke klimaat der late oudheid. De virginiteit vindt haar grondslag in de H. Schrift; haar oorsprong is gelegen in de menswording van het Woord Gods; zij is gericht op de openbaring van het Koninkrijk Gods.

„Gesneden" naar de geest ter wille van het rijk

De rabbinistische litteratuur ten tijde van Jezus kent twee categorieën gesnedenen, nl. die „des hemels", d.w.z. door geboorte en die door mensenhand (Strack-Billerbeck, Komm. z. N.T. aus Talmud & Midrasch, München 1922, I, pp. 805/6).

Hun is krachtens Deut. 23:1 de toegang tot de eredienst ontzegd. Tegenover deze gesnedenen door onvrijwilligheid stelt Jezus die, wel-

---

[1]) cf. P. Daubercies, la condition charnelle (Desclée, Tournay, 1959) - IIIe partie: Evolution du mot *chair* dans la litterature patristique jusqn'à Saint Augustin.

ke gesneden zijn uit vrije wilsbeslissing ter wille van het Koninkrijk der hemelen (Matth. 19: 12).

Deze laatse categorie is van geestelijke aard, zoals Hieronymus terecht heeft opgemerkt („duorum carnalium et tertii spiritualis", P.L., XXVI, p. 135). Gesneden-zijn (eunouchia) is nu bij de vroeg-Christelijke auteurs een technische term voor het vrijwillig coelibaat ter wille van het Godsrijk (Athenagoras, Suppl., 33; Clemens Al., Strom., III, iii, 12). Dit gesneden-zijn is een verwijdering van slechte gedachten, welke voortkomen uit een onbeteugelde wil en een lichtzinnig gemoed. Indien deze aan banden zijn gelegd, kunnen de lichamelijke emoties niet meer schaden (Johannes Chrys., Matth. Hom., LXII). Het woord van Jezus heeft derhalve geenszins betrekking op een fysieke mutilering, doch vindt zijn verklaring in dat andere woord volgens welk het kwaad, dat de mens onrein maakt van binnen uit, uit het hart der mensen komt (Marc. 7:20–23).

Het vrijwillig coelibaat terwille van het Godsrijk is één van de blijken van de nieuwe aeon, die met Christus' komst wordt ingeluid. De nieuwheid van dit coelibaat ontvangt reliëf tegen de achtergrond van de Oudtestamentische opvatting van het huwelijk als een morele verplichting in het leven van Israël. Het talmudisch tractaat Jebamoth beweert, dat de man, die zich aan de procreatie onttrekt, moet worden beschouwd als één, die menselijk bloed vergiet (fol. 63b, Goldschmidt, Berlin, 1930–6, IV, p. 536). Hij, die afziet van het huwelijk en derhalve van de voortplanting en vermeerdering van het menselijk geslacht, maakt zich schuldig aan overtreding van een goddelijk gebod (Gen. 1:28).

Ons is slechts één geval bekend, waarin een rabbijn ongehuwd is gebleven nl. dat van Ben Azzai (circa 100). Hij verontschuldigde zijn ongehuwde staat door te zeggen, dat zijn ziel aan de Wet Gods was verkleefd, zodat hem geen tijd gelaten was om te huwen. Hij beoogde echter geenszins met deze persoonlijke verontschuldiging de orthodox Joodse huwelijksopvatting te doorbreken. Want ook hij was van mening, dat wie zich aan het huwelijk onttrok door de Schrift werd beschouwd als iemand, die het beeld Gods (de mens) doet verminderen (Strack-Billerbeck, l.c., p. 807; Kittel, Wb. z. N.T., II, p. 765).

Achter deze classiek Joodse huwelijksopvatting schuilt de heilshistorische betekenis van het huwelijk in het Oude Verbond. Want het huwelijk is daar betrokken op de messiaanse tijd. Het heeft tot

doel uit het volk Israël de Messias zelf te doen voortkomen, alsmede Hem een volk te bereiden (cf. Augustinus, Sermo LI,9,16; De bono conjugali, 27,33,34; De bono viduitatis, 10; De nuptiis et concupiscentia, 14). Hierin was ook de eigenlijke zin van het Oudtestamentische zwagerhuwelijk gelegen (Deut. 25:5–10). Immers uit het geslacht, welks geslachtslijn vóór de komst van de Messias afbreekt, zal Hij niet kunnen voortkomen en zal er geen nakomelingschap zijn om Hem te begroeten. Daarom wordt de onvruchtbaarheid in het Oude Testament ervaren als een smaad, waardoor men buiten de heilsverwachting wordt gesteld. Overigens is het door Gods genade alleen, dat het volk Israël de Messias zal mogen voortbrengen. De geboorten van Isaäc, Samuël en Johannes de Doper, praefiguraties van de Geboorte des Heren uit de Maagd Maria, geven hiervan getuigenis.

Tegen deze achtergrond wordt de messiaanse betekenis van de genealogieën uit Matth. 1 en Luc. 3 duidelijk. Doch nu deze haar vervulling in de Geboorte van Christus hebben gevonden, is er een einde gekomen aan de heilshistorische betekenis van het huwelijk en aan de noodzakelijkheid van de voortgang der geslachten om zoon van Abraham te zijn. Voortaan zal het volk Gods niet meer worden geformeerd door de geboorte naar het vlees, maar door die uit de Geest (Joh. 3). Want het geslacht van Abraham wordt nu voortgeplant in het Nieuwe Verbond door de geboorte uit water en Geest, door het sacrament van de Heilige Doop. Het kindschap Gods wordt nu niet meer gerealiseerd door het huwelijk, maar is de vrucht van de bruidsgemeenschap der kerk met haar hemelse Bruidegom Christus.

Op deze procreatie door de Geest zinspeelt reeds het profetische woord: „Jubel, gij onvruchtbare, die niet gebaard hebt; breek uit in gejubel en juich, gij die geen weeën gekend hebt, want de kinderen der eenzame zijn talrijker dan de kinderen der gehuwde, zegt de Here" (Jes. 54:1). En in hetzelfde profetische geschrift wordt de gesnedenen, die Gods verbond bewaren, een eeuwige naam toegezegd, die niet zal worden uitgeroeid, beter dan een nageslacht, nu het heil Gods gereed staat om te komen en Zijn gerechtigheid om zich te openbaren (Jes. 56:1,3–5). Die door het gebod van Deut. 23:1 waren getroffen, blijken dus geenszins van Gods heil te zijn buitengesloten. De „eeuwige naam" doelt ongetwijfeld op de toekomstige volgelingen van de Messias, die het Koninkrijk der hemelen zullen beërven (Calv., Comm. in Isa.). De woorden van de pro-

feet zijn echter in de Christelijke traditie van oudsher in verband gebracht met Matth. 19:12 en dus betrokken op de vrijwillig gesnedenen ter wille van het Koninkrijk Gods (cf. Ps. Clemens, Ep. I,4; Hieronymus, Ep. XXII,21).

Augustinus wijst er op, dat de onvrijwillig gesnedenen, die Gods geboden betrachten en gaarne zouden huwen, indien zij dit konden, stellig niet een voorrang mogen verwachten ten opzichte van de gehuwde gelovigen, die hun kinderen groot brengen in de vreze des Heren. Immers deze gesnedenen hebben niet door een innerlijke deugd van het huwelijk afgezien (De sancta virg., 24). De kerkvader merkt terecht het eschatologisch gehalte van het profetenwoord op en legt dan ook het voor de hand liggend verband met het uitsluitend eschatologisch geladen woord van Matth. 19:12.

Zo mogen we met de Prediker concluderen: vóór Christus' geboorte was het de tijd om te omhelzen, sedertdien is het de tijd om zich van omhelzen te onthouden (Pred. 3:5; cf. Augustinus, De nuptis & c,14; De bono vid.,11). Want met de verschijning des Heren in het vlees begon de waardigheid der maagdelijkheid, welke uitging van de Moeder des Heren (Augustinus, Sermo LI,16).

Gericht op de orde van het rijk: de engelen gelijk

Met de verschijning van Christus in het vlees is het Godsrijk nabijgekomen, met het intreden van de nieuwe bedeling wordt de oude tot haar vervulling gebracht, d.w.z. wordt haar ware zin aan het licht gebracht. De oude bedeling was een patroon en schaduw, een voorbereiding en praefiguratie van de dingen van het Godsrijk. Nu dit Rijk is nabijgekomen, zijn ook alle dingen – gelijk de Bergrede als de Magna Charta van het Rijk weergeeft – op de orde van het Rijk gericht en derhalve in eschatologisch aspect geplaatst.

Dit betekent, dat reeds het licht der transfiguratie zijn stralen over deze wereld doet schijnen, zoals het Taborlicht over Christus in Zijn staat der vernedering. Zo schijnt in een leven van coelibaat ter wille van het Godsrijk reeds op aarde het licht van de opstandingsheerlijkheid, van de orde van het Rijk door. Immers in de opstanding huwen zij niet en worden zij niet ten huwelijk genomen, maar zij zijn als engelen in de hemel (Matth. 22:30).

Athanasius zegt in zijn verdedigingsgeschrift, tot Constantius gericht, met het oog op dit woord het volgende: „De Zoon Gods onze Heer en Heiland Jezus Christus, die voor ons mens is geworden en ons geslacht van de dood en de dienstbaarheid aan de zonde heeft bevrijd,

schonk ons bij alle overige gaven ook de afbeelding van het leven der engelen, nl. de maagdelijkheid" (c. 33).

Hoewel de maagden niet gelijk de engelen ten hemel kunnen opklimmen, hebben zij toch hier een heerlijke troost, daar zij de Heer des hemels in zich opnemen, wanneer zij naar lichaam en ziel heilig zijn. Aldus Johannes Chrysostomus in zijn tractaat over de stand der maagden (c. 11). En elders zegt hij, dat de monialen zo doende een leven leiden als de engelen en reeds in het sterfelijk vlees met het merkteken der verheerlijking zijn getooid (De virginitate, 1). Deze levensstaat is derhalve een antecipatie op de opstandingsheerlijkheid. Want de maagden vangen reeds in de wereld aan te zijn, wat zij in de toekomst zullen zijn. „Gij hebt reeds in deze wereld de opstandingsheerlijkheid", roept Cyprianus haar toe (De habitu virg. 22). Basilius stelt in zeker opzicht de maagden zelfs boven de engelen. Want, als engelen in zichtbare gestalte op aarde, bewaren de maagden alle verleidingen van de boze ten spijt de onverderfelijkheid op bewonderenswaardiger wijze, dan de engelen, daar deze laatsten door hun hemelse staat in de onmiddellijke tegenwoordigheid Gods en ongehinderd door de zwakheid van het vlees tegen deze verzoekingen zijn gevrijwaard (De virginitate, 51).

Het leven in het coelibaat ter wille van het Godsrijk is een navolgen op aarde van het leven der hemelse engelen. Hierin treedt het gericht-zijn op de orde van het Rijk ten duidelijkste naar voren (Gregorius Nys., De virg., 14; Gregorius Naz., Oratio XLIII, 62; Cyrillus Hier., Or. Catech., XII, 34; XV, 23). Het is een levenswandel op aarde, die reikt tot de hemel, de wortel, bloem en eerstelingsvrucht der onsterfelijkheid (Methodius, Sympos., I, 1), een voorbereiding tot de aanschouwing Gods (Gregorius Nys., De virg., 11). Want er bestaat geen betere weg tot heil der mensen om weer het paradijs, de onverderfelijkheid en het leven te verkrijgen, dan de virginiteit (Methodius, Sympos., IV, 2).

Vooral Methodius legt in zijn Symposium door de paradijselijke omgeving, waarin hij de gesprekken over de virginiteit laat plaats vinden, een sterke nadruk op het eschatologisch aspect. Hij waardeert de Godegewijde maagdelijkheid in het bijzonder als de weg tot herstel van de paradijsstaat. En Augustinus wordt niet moede er op te wijzen, dat de betekenis der virginiteit uitsluitend is gelegen in haar gericht-zijn op het Godsrijk (cf. De sancta virg., 22 sqq.). De navolging der engelen is een navolging van hun aanbidding en

dienstvaardigheid (Ps. Clemens, Ep. I, 4). Zodra de Zoon Gods Zijn intrede in deze wereld deed, schiep Hij zich een nieuw huisgezin, opdat Hij die in de hemel door engelen aanbeden werd, ook op aarde engelen tot Zijn dienst en aanbidding zou hebben. Zo moeten de maagden als engelen op aarde tot de bewoners des hemels worden gerekend (Hieronymus, Ep. XXII, 21).

De maagden vinden voor haar dienstvaardigheid jegens de Heer in die der engelen een hemels voorbeeld. Want zo zijn de engelen, die de Heer na Zijn verzoeking in de woestijn kwamen dienen, het zinnebeeld geweest van dat geslacht, hetwelk de Heer eens de welgevallige heilige dienst van een onbevlekt leven zou opdragen (Ambrosius, De virginibus, I, iii).

De eschatologische geladenheid van de virginiteit in haar gericht zijn op de orde van het Godsrijk treedt wel zeer duidelijk aan de dag in de volgende aanhaling uit de tweede Brief van Clemens Romanus: „Laat ons daarom van uur tot uur het Rijk Gods in liefde en gerechtigheid verwachten, daar wij de dag van Gods verschijning niet kennen.

Want toen de Heer eens door iemand werd gevraagd, wanneer Zijn Rijk zou komen, zeide Hij: „Wanneer de twee dingen één zullen zijn, en het buitenste als het binnenste, en het mannelijke met het vrouwelijke noch mannelijk noch vrouwelijk". „De twee dingen één", dat is: wanneer wij elkander de waarheid zeggen en in twee lichamen één ziel zal zijn, zonder huichelarij. En „het buitenste als het binnenste", dat wil zeggen: de ziel noemt Hij wat binnen is, maar wat buiten is het lichaam. Gelijk zich dus uw lichaam vertoont, zo moet ook uw ziel zichtbaar zijn in goede werken. En „het mannelijke met het vrouwelijke noch mannelijk noch vrouwelijk" betekent dit, dat een broeder, als hij een zuster ziet, in het geheel niet denkt over haar als vrouw en zij niet denkt over hem als man. Wanneer gij dat doet, zegt Hij, zal het Rijk Mijns Vaders komen" (c. 12).

Het gericht-zijn op de orde van het Rijk impliceert dus een leven in de verwachting van de parousie. Van deze verwachting uit bezien is de virginiteit één van de tekenen, die de nabije verschijning van het Rijk aankondigen. Deze tekenen kondigen tevens aan, dat het uiterlijk van deze wereld bezig is te verdwijnen (1 Cor. 7:31).

Die gehuwd zijn moeten bedenken, dat ook het huwelijk tot dit uiterlijk van deze wereld behoort en dat door hun gehuwde levensstaat hun toewijding aan de Heer niet onverdeeld is (vs. 33). Juist

in de onverdeelde toewijding, waardoor de virginiteit het verdwijnend uiterlijk van deze wereld heeft losgelaten, kondigt zij de verschijning van het Godsrijk aan.

Navolging van christus

1. *Vrij tegenover de wereld*

De onverdeelde toewijding, welke tot uiting komt in de navolging der engelen, is een element van de navolging van Christus: een volgen van Christus op Zijn pelgrimstocht door de wereld terug tot de Vader; „Ik ben van de Vader uitgegaan en in de wereld gekomen, Ik verlaat de wereld weder en ga tot de Vader" (Joh. 16:28).

Het coelibaat ter wille van het Godsrijk is in het perspectief van de imitatio Christi niet slechts een aspect van de armoede om Christus' wil, de volstrektheid van de bezitsafstand (Luc. 14:33) en van de achterstelling van de innigste banden des bloeds (vs. 26), het kruisdragen achter Christus aan (vs. 27) en de zelfverloochening (Marc. 8:34), als een configuratie met Christus' ontlediging en vernedering. De virginiteit ter wille van het Rijk is vooral een aspect van het toebehoren aan Christus, door Wie Zijn navolger aan de wereld gekruisigd is en de wereld aan hem (Gal. 6:14). Want „wie Christus Jezus toebehoren, hebben het vlees met zijn hartstochten en begeerten gekruisigd" (Gal. 5:24; cf. Ps. Clemens, Ep. I, 7). Vrij tegenover de wereld (1 Cor. 7:31), is de navolger in staat het Lam te volgen, waar Het ook gaat (Apoc. 14:4).

Dit woord uit de Apocalypse legt een onmiddellijk verband tussen de imitatio Christi en de virginiteit ter wille van het Godsrijk.

2. *Beschikbaar voor Christus*

Doch het wijst ook op de volstrekte disponibiliteit aan Christus.

Het is wellicht minder bekend, dat juist op het stuk van deze volstrekte beschikbaarheid de Godgewijde virginiteit ook binnen de Reformatie waardering heeft gevonden als een levensstaat, welke ten doel heeft, dat men „vrij van alle zorgen zich met des te groter vaardigheid toelegt op Godvruchtige werken". Aldus Calvijn in zijn exegese van Matth. 19:12. Deze levensstaat is Gode welgevallig, „indien het hierbij om een vrije en door niets gestoorde betrachting van het hemelse leven te doen is" (l.c.). Die de gave der onthouding hebben ontvangen, zijn dan ook meer gedisponeerd zich te wijden aan de dingen Gods, dan zij, die door gezinsplichten in beslag worden genomen (Conf. Helv. Post., 29). Overigens had reeds Origenes

het doel der virginiteit geformuleerd als de standvastigheid in het erkennen van God (Contra Cels., VII, 48).

Uit vrije wil

1. *Niet onder de wet*

In alle geschriften der patres over de virginiteit wordt er met nadruk op gewezen, dat de coelibataire levensstaat terwille van het Rijk in vrijwilligheid wordt aanvaard.

Wij hebben reeds gezien, hoe deze vrijwilligheid door Jezus reliëf werd verleend door haar te stellen tegenover de gesnedenen in onvrijwilligheid. Het voorbeeld van deze vrijwilligheid is de vrijwillige overgave van Maria aan Gods heilsbedoelingen. „De Heer wilde, dat de vrouw uit wie Hij de knechtsgestalte aannam, uit vrije keuze maagd zou zijn" (Augustinus, De sancta virg., 4). Maria heeft uit vrije wil, alvorens zij wist wie zij ontvangen zou, Gode haar maagdelijkheid gewijd, om zo een voorbeeld te zijn voor de geheiligde maagden in later tijd. Christus wilde derhalve door Zijn geboorte uit een maagd, die zich vrijwillig had voorgenomen maagd te blijven, de geheiligde virginiteit liever aanbevelen, dan gebieden (l.c.).

Juist door het feit, dat Christus de maagdelijke levensstaat niet geboden heeft, gelijk de apostel Paulus verzekert (1 Cor. 7:25), doch in Zijn eigen voorbeeld heeft aanbevolen, komt de vrijwilligheid der aanvaarding nog sterker naar voren (cf. Methodius, Sympos., VIII, 13; Ambrosius, De virginibus, I, v; III, i).

Op grond van het ontbreken van een gebod des Heren kennen de Apostolische Constituties niet de wijding der maagden. „Een maagd wordt niet gewijd. Want wij hebben geen opdracht van de Heer. Immers de kampprijs is een zaak van de vrije wil" (VIII, 24; cf. c. 14). En de Kerkorde van Hippolytus motiveert het voorschrift, dat de maagd niet de handoplegging zal ontvangen, met de opmerking: „haar besluit alleen maakt haar tot maagd" (I, 13).

In verband hiermede zij terloops opgemerkt, dat indien Christus Zijn navolgers tot een leven in onthouding zou hebben verplicht, Hij de schijn had kunnen wekken, als zou het huwelijk zijn opgeheven. Bovendien zou een zodanig gebod bijzonder hard zijn geweest door ook van hen onthouding te eisen, die de gave der onthouding niet hebben ontvangen (Hieronymus, Ep. XXII, 20).

2. *Maar onder de genade in de vrijheid*

De Godegewijde virginiteit is dan ook van oudsher beschouwd als

een *genadegave* (Tertullianus, De virg. vel., 10). De aanvaarding van deze levensstaat is dus de aanvaarding van een genadegave: „die het vatten kan, die vatte het" (Matth. 19:12). Zo zal ook nog Calvijn erkennen, dat „de maagdelijke kuisheid een bijzondere gave is, welke niet allen zonder onderscheid gegeven wordt" (Com. in 1 Cor. 7:7). En hij vervolgt: „De maagdelijke staat is een schone gave, dat beken ik. Maar bedenk, dat het een gave is... Daarom, ofschoon de ongehuwde staat tot in de derde hemel verheven wordt, zo blijft nochtans dit altijd waar, dat hij alle mensen niet dient, doch alleen die, welke een bijzondere gave van God hebben ontvangen" (l.c., vss. 7, 8).

Aangezien de virginiteit een genadegave van God is, kan zij niet door de mens worden gerealiseerd (Gregorius Nys., De virg., 23). Zij wordt evenwel hun geschonken, die van ganser harte haar begeren en met geloof zonder ophouden om haar bidden (Origenes, Matth. Hom. XIV; Hieronymus, P.L., XXVI, col. 135).

3. *Uit innerlijke gezindheid*

De vrijwillige aanvaarding van de genadegave der onthouding is in overeenstemming met het feit, dat virginiteit een zaak van *innerlijke gezindheid* is. Want de virginiteit wordt niet geconstitueerd door een kuis lichaam, doch door een kuise geest (Gregorius Nys., De virg., 17, 18; Gregorius Naz., Oratio XLIII, 62). De lichamelijke maagdelijkheid is op zichzelf goed noch kwaad, maar zij wordt het een of het ander eerst door de intentie van degenen, die haar beoefenen (Chrysostomus, De virg., 1). Maagdelijkheid in naam alleen zonder de werken des geloofs geleidt niet tot het Koninkrijk der hemelen. Zulk een virginiteit heeft de Heer als dwaasheid bestempeld (Matth. 25:2): daar zij olie noch licht bezat, bleef zij buiten het Godsrijk (Ps. Clemens, Ep. I, 3).

Het is niet voldoende alleen het lichaam onbesmet te bewaren. Dan zou men een hogere dunk koesteren van de tempel, dan van het beeld Gods (nl. de ziel) (Methodius, Sympos., I, 1). „Want indien de maagd wordt bewogen door de hartstochten van de ziel, zal de zuiverheid van het lichaam haar niets baten... De zonde, die van het lichaam komt is minder, dan die van de ziel komt" (Basilius, De virg., 48). Daarom kan de ware virginiteit verloren gaan door onkuise gedachten, terwijl de lichamelijke kuisheid ongerept blijft (Cyprianus, De habitu virg., 10; Hieronymus, Ep. XXII, 5, 6). En waar de kuise gezindheid onverzwakt wordt bewaard, blijft de ware

virginiteit ongeschonden, niettegenstaande de lichamelijke kuisheid uiterlijk geweld is aangedaan (Augustinus, De sancta virg., 8; De civ. Dei, I, 18). Zozeer ziet Gregorius van Nyssa de virginiteit als een zaak, die de innerlijke volmaking der ziel betreft, dat hij de mogelijkheid haar te verenigen met het huwelijk niet uitgesloten acht (De virg., 8; een opvatting, welke wellicht samenhangt met het feit, dat hij zelf gehuwd is geweest, cf. c. 3).

Het lichaam wordt Gode toegewijd door het als het ware te verzegelen, opdat het zal delen in de heiliging, welke wordt toegeeigend door het vrijwillig besluit van de geest om zich aan God te geven. „Want indien de ziel zonder bederf is, wordt ook het lichaam voor bederf gevrijwaard (Basilius, De virg., 43). De virginiteit beoogt dus de vorming van het ganse leven. Daarom worden alle aspecten der innerlijke volmaking in haar verenigd (Gregorius Nys., De virg., 17, 18; Gregorius Naz., Oratio XLIII, 62).

Ook met betrekking tot de innerlijke gezindheid is Maria „beeld der maagdelijkheid". „Want zodanig was Maria, dat haar leven alleen de norm voor allen (nl. alle monialen) is" (Ambrosius, De virginibus, II, ii, 15). Met Maria zijn alle geheiligde maagden moeder van Christus, indien zij de wil Zijns Vaders doen (Matth. 12:50). Op grond hiervan is Maria op heerlijker wijze Moeder des Heren, dan door de banden des bloeds (Augustinus, De sancta virg., 5). Haar verwantschap als Moeder des Heren naar het vlees zou Maria van geen nut zijn geweest, indien zij Christus niet veel zaliger in het hart, dan in het lichaam zou hebben gedragen. Zaliger is derhalve Maria in haar ontvangenis van het geloof in Christus, dan in de ontvangenis van Zijn vlees (l.c., 3).

Definitief

1. *In het „gesneden-zijn"*

Het vrijwillige besluit tot het coelibaat terwille van het Godsrijk als de vrijwillige aanvaarding van de gave der onthouding, is van definitieve aard. Dit definitieve karakter wordt reeds beklemtoond in de term „*gesneden-zijn*". Evenals de fysiek gesnedene heeft ook de geestelijk gesnedene een mogelijkheid van menselijke existentie verloren, zij het, dat de laatste door aanvaarding en besluit van deze mogelijkheid vrijwillig afstand heeft gedaan.

2. *Door het eschatologisch aspect*

Het definitieve karakter komt tevens overeen met het *eschatolo-*

gisch aspect van de virginiteit. Indien Christus toezegt, dat ieder, die huizen of broeders of zusters, of vader of moeder of kinderen of akkers heeft prijs gegeven om Zijn Naam, vele malen meer zal terug ontvangen cn het eeuwige leven erven (Matth. 12:29), geldt deze belofte stellig niet een tijdelijke renunciatie. De antecipatie van de opstandingsheerlijkheid en het leven gericht op de orde van het Godsrijk door de navolging van Christus onderstelt juist een volharden in het eens genomen besluit, dat een zodanige onherroepelijke levensbeslissing impliceert, waarvan de opheffing gelijk zou staan met een verloochening van Christus en een verlies van het Rijk.

3. *Door het offerkarakter*

Het definitieve karakter vloeit voort uit de *absoluutheid van de imitatio Christi* en van de toewijding aan Christus in deze navolging, als een *offerande* van zichzelf. Want wie zich Gode wijdt, draagt zichzelf Gode op als een levende offerande (Origenes, Contra Cels., VII, 49). Deze offerande van zichzelf, de schoonste en heerlijkste, die Gode kan worden gewijd, is een leven in de virginiteit (Methodius, Sympos., V, 1).

Haar symbool is het gouden altaar, dat zich in de tabernakel bevindt in de onmiddellijke tegenwoordigheid Gods (want als het goud is de maagdelijkheid, smetteloos en stralend, uitstralende het licht van het Woord Gods, l.c., c. 8). Naar aanleiding van het psalmwoord: „Offer Gode lof en betaal de Allerhoogste uw geloften" (Ps. 50:14), zegt Ambrosius: „Er bestaat geen twijfel, dat Gods altaren voor u toegankelijk zijn. Want ik mag stellig uw harten Gods altaren noemen, waarop dagelijks Christus voor de verlossing van het lichaam wordt geofferd. Want als het lichaam der maagd een tempel Gods is, wat is dan wel de ziel, die als uit de as der ledematen opgerakeld vuur, door de hand van de eeuwige Priester weer blootgelegd, de gloed van het goddelijk vuur uitstraalt?" (De virginibus, II, ii, 18).

De offerande, gebracht in een leven van virginiteit, moet een verzoenende waarde voor anderen worden toegekend. Want de maagden zijn een zoenoffer voor haar ouders. Door haar verdiensten worden de zonden der ouders gedelgd. „De maagd is een offergave aan God, een wijgeschenk der ouders, een priesterdienst der kuisheid. De maagd is een offerlam voor haar moeder. Door haar dagelijks offer wordt de goddelijke macht verzoend" (l.c., I, vii, 32).

Terloops zij er op gewezen, dat de zin van deze woorden slechts

kan worden verstaan vanuit de configuratie van de offerande der maagd met het offer van Christus in Zijn navolging.

4. *Door verwantschap met het martyrium*

De opvatting van de virginiteit als een Gode gewijde offerande brengt de maagden in de onmiddellijke nabijheid van de martelaressen. De diepe verering, welke in de vroege kerk deze laatsten ten deel viel, heeft niet alleen in een latere periode de bijzondere positie der vrouwelijke continentes bepaald, maar is tevens op deze continentes overgegaan.

> Kenmerkend voor het verband tussen *martyrium en virginiteit* is, dat Ambrosius de martelares Thecla als voorbeeld van de maagdelijke offerande stelt en zijn verhandeling over de maagden aan de nagedachtenis van de martelares en maagd Agnes opdraagt (l.c., II, iii, 19–21; I, ii, 5–9). En het verband tussen martyrium en virginiteit geeft hij als volgt weer: „Niet daarom is de maagdelijkheid lofwaardig, omdat zij ook in martelaren wordt gevonden, maar omdat zij zelf martelaren maakt" (l.c., I, iii, 10).

Inderdaad is de bewaring der virginiteit door alle verleidingen en geweldplegingen gedurende de periode der kerkvervolging heen tot in de dood één van de voornaamste vruchten van het Christelijk martyrium geweest.

De waardering van martelaarschap en maagdelijkheid in hun onderlinge relatie komt tot uitdrukking in de traditionele exegese van de gelijkenis van de zaaier. Origenes ziet in de honderdvoudige vrucht de beloning der martelaren, in de zestigvoudige die der maagden en in de dertigvoudige die der weduwen (Jesu Nave Hom., II, 1). Dezelfde verklaring geeft Cyprianus (De habitu virg. 21). Wij zien, dat met Hieronymus de periode der kerkvervolging tot het verleden behoort. Want hij kent de honderdvoudige vrucht toe aan de hoogste trap van kuisheid, welke niet meer de orde der martelaren, maar die der maagden wordt genoemd. Die der weduwen, de tweede trap van kuisheid, mag de zestigvoudige vrucht verwachten (Ep. XXII, 15, 19). De derde trap, nl. die der kuis gehuwden, zal volgens de traditie in het Godsrijk de dertigvoudige ontvangen. Sedertdien vinden we in de middeleeuwse miniaturen de toepassing van de gelijkenis uitgebeeld in de drie oogstende standen (cf. Conrad von Hirsau's „Speculum virginum", Middelrijns werk, einde 12de eeuw; Rheinisches Landesmuseum, Bonn, Inv. Nr. 15326).

Origenes vermeldt ook nog de oorspronkelijke rangorde in de kerk: op de apostelen volgen de martelaren, dan de maagden en daarna de continentes („In ecclesia prima post apostolos hostia martyrum, secunda virginum, tertia continentium", in Rom. IX, 1).

Methodius stelt zelfs de virginiteit aan het martelaarschap gelijk. Want de maagden dragen de lichamelijke pijnen niet kortstondig, doch verduren deze haar ganse leven door niet terug te deinzen voor een waarlijke worsteling in een Olympiade om de prijs der kuisheid (Sympos., VII, 3). En Cyprianus merkt op, dat de maagdelijkheid eenzelfde geestelijke moed vereist, als het martelaarschap (De habitu virg., 21).

Wij kunnen concluderen, dat in de verwantschap der virginiteit met het martyrium nogmaals het definitieve karakter van het besluit tot de aanvaarding van het coelibaat ter wille van het Koninkrijk der hemelen duidelijk aan de dag treedt.

5. *Als echtverbintenis met Christus*

Martelaarschap en maagdelijkheid zijn bovendien ten nauwste met elkander verweven door de gedachte van de *bruidsgemeenschap met Christus.*

Het is opvallend, hoe in de martelaarsacten telkens wordt verhaald, dat de martelaressen in haar dood de voltrekking zien van de bruiloft met haar hemelse Bruidegom, aan Wie zij zich als bruid gewijd weten. Wij staan hier voor de laatste consequentie van de navolging van Christus, welke slechts een hart, vervuld van Zijn liefde, kan aanvaarden: de navolging in Zijn offerande en dood, de concrete configuratie met Zijn kruisoverwinning en tevens de kortste weg tot de consummatie van de hemelse heerlijkheid in Zijn altoosdurende gemeenschap. Wij vinden dezelfde gedachte vertolkt in Johannes Chrysostomus' eerste lofrede op de martelares Pelagia en in zijn lofrede op de martelaressen Bernice, Prosdoce en haar moeder Domnina, in Basilius' lofrede op de martelares Julitta (c. 2) en in Ambrosius' woorden, gewijd aan de martelares Agnes (De virginibus, I, ii, 5–9).

6. *Krachtens de wijding tot de maagdelijke stand*

De bruidsmystiek treedt vooral naar voren in de *wijding* der maagden. De wijdingsritus is weliswaar niet in de vroegste tijden der kerk ontstaan, doch dateert van vóór het ontstaan der kloosters. Krachtens het voorafgaande mogen wij aannemen, dat van den be-

ginne aan de aanvaarding van het coelibaat ter wille van het Godsrijk een belofte, in het geweten afgelegd, is vooraf gegaan. Een dergelijke belofte droeg uit de aard der zaak een particulier karakter.

Het blijkt evenwel, dat in bepaalde gebieden der kerk reeds tegen het einde van de derde eeuw in vele gevallen de belofte het karakter van een in het openbaar afgelegde professie had aangenomen. Zo bepaalt de synode van Elvira (circa 300), dat in geval Godgewijde maagden haar gelofte hebben geschonden, voor altijd geëxcommuniceerd zullen blijven, zo zij haar verblinding niet erkennen. Zelfs indien zij berouw tonen, moeten zij tot het einde van haar leven boete doen (canon 14).

In het Westen werd al spoedig onderscheid gemaakt tussen de particuliere gelofte en de openbare professie. Het verschil kwam o.m. hierin tot uiting, dat in geval een maagd, door een particuliere gelofte gebonden, huwt, haar huwelijk als geldig werd erkend, ofschoon zij onder een penitentie werd gesteld. Het huwelijk van een maagd, die eens in het openbaar haar professie had afgelegd, werd echter ongeldig geacht en haar werd eerst met haar sterven absolutie verleend.

Verbreking der professie werd dan ook beschouwd als echtbreuk tegenover Christus. Reeds Cyprianus noemt het verlaten van de maagdelijke staat echtbreuk jegens de Heer (De habitu virg., 20). Zo blijkt deze opvatting al te hebben bestaan, alvorens de openbare professie in zwang kwam.

De wijding, welke door de bisschop werd verricht en tijdens een openbare plechtigheid voor het altaar plaats vond, droeg het karakter van een echtverbintenis met de Heer. Daarom ontving de maagd ook ring en sluier. De plechtigheid van deze mystieke echtverbintenis betekende tevens een renunciatie van de wereld. In verband hiermede is het kenmerkend, dat de formule voor de professie naar het voorbeeld van de apotaxis en de syntaxis uit het doopritueel schijnt te zijn geconcipieerd. De leeftijd, waarop de maagden de sluier aanvaardden, varieerde van 25 tot 40 jaar en zelfs ouder. De wijdingsplechtigheid vond bij voorkeur op de grote feestdagen der kerk plaats.

Een herinnering aan een dergelijke plechtigheid is ons bewaard gebleven in een voorstelling, welke zich bevindt in de catacombe van Priscilla bij Rome. In het midden is de overledene als maagd in de orante houding afgebeeld. Links daarvan zien we, hoe de bisschop haar de sluier overhandigt; en rechts de Moeder Gods met het vlees geworden

Woord op haar schoot, oorsprong en beeld der virginiteit. Deze voorstelling wil tot uitdrukking brengen, hoe in een leven, dat in virginiteit de Heer gewijd is, de mystieke verbintenis van de ziel met haar hemelse Bruidegom gestalte krijgt.
Deze bruidsmystiek, verbonden met martyrium en virginiteit, heeft Origenes in zijn commentaar op het Hooglied voor alle eeuwen na hem zijn klassieke patroon verleend.

Met de mystieke echtverbintenis van de maagd met de Heer is het laatste en belangrijkste motief gegeven voor het definitief karakter van de vrijwillige aanvaarding van de gave der onthouding en de beslissing tot een leven in coelibaat ter wille van het Godsrijk.

De maagden: type van de kerk als bruid van christus

Origenes heeft in zijn commentaar op het Hooglied een tweetal aspecten van de bruidsmystiek door zijn exegetische methode nauw met elkander verweven. Na eerst in het kort de historische zin van de tekst te hebben weergegeven, behandelt hij uitvoerig de innerlijke zin. Daarbij begint hij met het ene aspect, nl. de vereniging van Christus met Zijn bruid, de kerk om daarna uit te wijden over het andere aspect: de vereniging van Christus met de ziel der gelovigen.

Daar de schriftuurlijke gegevens ons de kerk voorstellen als de maagdelijke bruid des Heren (cf. 2 Cor. 11:2; Eph. 5:27), ligt het voor de hand de virginiteit van de ziel in haar vereniging met de Heer te onderstellen. Sedertdien treffen we in de vroeg-Christelijke litteratuur over de virginiteit steeds de verbinding tussen de kerk en de maagden aan. Als voorbeeld kiezen wij de eerste monographie, gewijd aan de maagdelijkheid, het meermalen aangehaalde Symposium van Methodius. Daarin worden de maagden telkens bruid van Christus genoemd (cf. IV, 5; VII, 1). Als bruid de Heer toegewijd, ontvangen zij de eeuwige kroon der onverderfelijkheid als loon. Zij zijn de honderd vier en veertig duizend, die het nieuwe lied, de lofzang van de bruiloft des Lams kunnen zingen, die steeds de Heer volgen en met Hem gemeenschap oefenen, waar Hij zich ook bevindt (Apoc. 7 & 14; Sympos., VI, 5). Zo wordt de ganse schare der maagden de naam van Christus' bruid gegeven (l.c., VII, 1). Maar daarin wordt zichtbaar, hoe zij als type van de kerk als bruid van Christus worden beschouwd.

Eenzelfde typering treft ons, wanneer de maagden worden geïdentificeerd met de wijze maagden uit de gelijkenis van het Godsrijk (l.c., VI, 2–4). Als haar bruidsmeisjes begeleiden zij Sponsa Ecclesia

naar het paradijselijk bruidsvertrek van haar hemelse Bruidegom, terwijl zij in beurtzang de schone bruidshymne aanheffen, waarmede Methodius op prachtig lyrische wijze zijn vertoog besluit (l.c., XI, 2).

Christus' bruid, de kerk, is evenwel het smetteloze lichaam des Heren. Ter wille van haar verliet Hij de Vader, daalde neder, verenigde zich met haar in Zijn vleeswording.
Zij alleen was zonder vlek of smet bevonden en overtrof allen in heerlijkheid en schoonheid der gerechtigheid – wie denkt bij deze woorden niet aan de maagdelijke schoot van Maria, de tweede Eva? –. Daarom werd zij waardig gekeurd deelgenoot te worden van het Koninkrijk van de Eniggeborene des Vaders door haar echtverbintenis en vereniging met Hem.

Zij is de koningin, wier lof de psalmist bezingt (Ps. 45), uit velen verkoren, bekleed met het goudbrokaat der deugd en gesteld aan Gods rechterhand. Want het Woord Gods zelf heeft haar, Zijn lichaam, in de hemelse heerlijkheid opgenomen (l.c., VII, 8). Zo is dus de kerk de nieuwe mensheid, verhoogd en verheerlijkt in de hemelvaart des Heren, doordat Hij zich in Zijn nederdaling en vernedering met haar had verenigd.

Deze nieuwe mensheid is de gemeenschap der gelovigen, die tot één lichaam zijn verenigd, het lichaam van Christus, de kerk. Zij zijn krachtens hun reiniging en geloof – d.i. krachtens de Heilige Doop –, naar het woord van de apostel, met Christus verbonden als een reine maagd, als Zijn bruid (cf. 2 Cor. 11:2). Een enkel woord over de bijbelse achtergrond van deze gedachten is hier op zijn plaats. Ten eerste de betekenis van de H. Doop in verband met de vereniging van Christus en de kerk. Wij denken dan aan Eph. 5:26: met het beeld van de gebruikelijke reiniging voorafgaande aan de consummatie van het huwelijk maakt de apostel ons duidelijk, dat door de H. Doop, – het badwater met het woord – de gelovigen worden toebereid om tot de gemeenschap met Christus toe te treden. Het sacrament der reiniging is dus voorwaarde en toeleiding tot deze gemeenschap.

De reeds aangehaalde tekst 2 Cor. 11:2 met het volgende vers voert ons tot de bijbelse grondslag van het typologisch verband tussen Eva en de kerk. Dit verband treedt tevens aan het licht in Rom. 16:20, waarin een toespeling wordt gemaakt op Gen. 3:15: God zal onder de voeten der gemeente, als Eva's antitype, Satan doen vertreden. Het typologisch verband komt het duidelijkst naar voren, waar Paulus in Eph. 5:21–32 laat zien hoe de vereniging van Chris-

tus en de kerk het antitype is van de vereniging van Adam en Eva (Gen. 2:24). Binnen het kader van het Oude Testament kunnen wij de typologische lijn van Gen. 2:24 uit volgen in de symboliek van het Hooglied, welke betrokken is op de gemeenschap van God en Israël, het trouwverbond, dat zulk een centrale plaats inneemt in de verkondiging der profeten. De apostel toont aan, dat deze praefiguratie uit het paradijs en het paradijselijk Lied der liederen verwezenlijkt wordt in de vereniging van de hemelse Bruidegom en Zijn bruid de kerk.

Terecht wordt de incarnatie beschouwd als de grondslag en voorwaarde van deze verwerkelijking. Want de bruiloft des Lams in de hemel, waarvan Johannes' Openbaring gewaagt, is de vervulling van de verbintenis, die de engelen op aarde aankondigden, toen de Heer zich verenigde met het lichaam, dat geboren werd uit de Maagd Maria. In de vereniging met dit lichaam, waardoor Christus in Zichzelf de mensheid met God heeft verenigd, heeft Hij de kerk als Zijn bruid verkoren: de mensheid, die in vereniging met God door Christus werd opgericht tot nieuwheid des levens krachtens de triomf over dood en duivel in Zijn kruisoverwinning, waaraan die mensheid door de H. Doop participeert.

Zo heeft de Vader voor Christus een hulp bereid in de kerk (cf. Gen. 2:18), namelijk de zielen, welke Hem als bruid zijn gegeven (l.c., III, 8).

Huwelijk en virginiteit: gericht op het grote geheimenis

De apostel Paulus heeft verband gelegd tussen de vereniging van Christus met de kerk en de vereniging van man en vrouw (Eph. 5:28–32; cf. Gen. 2:23). Hij heeft daarmede aangetoond, dat het huwelijk niet alleen een type is van de bruidsgemeenschap tussen Christus en de kerk, maar daarin ook zijn vervulling en verwerkelijking vindt (l.c., III, 1, 8).

In deze relatie tussen het huwelijk en de vereniging van Christus en de kerk is tevens de essentie in de verhouding tussen huwelijk en virginiteit aangeroerd. Want hun beider verhouding wordt bepaald door deze hemelse vereniging, het grote geheimenis, zoals de apostel haar noemt (Eph. 5:32). Huwelijk en virginiteit zijn beiden een beeld en gelijkenis van dit grote geheimenis, waarin zij ook beiden hun realisering vinden. Het verschil tussen beiden is evenwel hierin gelegen, dat de virginiteit als beeld en gelijkenis het geheimenis van Christus' vereniging met de kerk nader komt, doordat zij in een

onverdeelde toewijding aan de Heer de orde van deze wereld achter zich heeft gelaten en zich geheel op het Godsrijk heeft gericht.

Wij moeten hieruit de belangrijke gevolgtrekking maken, dat huwelijk en virginiteit niet tegenover elkander zijn gesteld. Hun verhouding wordt bepaald naar de mate, waarin zij het Godsrijk naderbij komen. Trouwens, als één ding ons in het voorafgaande duidelijk is geworden, moet dit wel de eschatologische geladenheid van huwelijk en virginiteit beiden zijn. Trouw aan de Schrift, heeft de vroeg-Christelijke kerk steeds de verhouding tussen huwelijk en maagdelijkheid van het eschatologisch aspect uit belicht. Van dit aspect uit heeft zij alle aanvallen op huwelijk en maagdelijkheid dan ook met succes kunnen pareren. Wij hebben gezien, hoe zij het huwelijk in bescherming heeft genomen tegenover de verachting, welke het in verschillende haeresieën als gevolg van een gnosticistisch of manichaeistisch dualistisch spiritualisme ten deel viel. En ook waar binnen haar eigen muren uit opportunistische motieven het huwelijksleven in donkere kleuren werd afgebeeld, opdat de de maagdelijke staat des te lichter daar tegenover zou afsteken, heeft het niet aan gezaghebbende stemmen ontbroken, die de waarde en waardigheid van het Christelijk huwelijk in het volle licht hebben gesteld. De motieven, waarom Cyprianus en Ambrosius, Basilius, Chrysostomus en Hiëronymus de zorgen van huwelijk en moederschap in sombere tinten in hun geschriften over de virginiteit hebben weergegeven, waren hoofdzakelijk gelegen in de pogingen om de maagden in de volharding van haar gekozen levensstaat te bemoedigen. Deze pogingen hebben evenwel weer aanleiding gegeven tot het misverstand, als zou de betekenis van de virginiteit, als vrijstelling van de echtelijke zorgen en lasten, moeten worden beperkt tot het tijdelijke leven. Tegenover deze misvatting, door Jovinianus onder woorden gebracht, doet Augustinus met klem de eschatologische betekenis en het gericht-zijn op het Godsrijk van de virginiteit uitkomen (De sancta virg., 22 sqq; cf. De haer., 82; De fide et op.; Ep. CLXVII, 3; CLXXXVI, 3, 10). Wanneer Hiëronymus stelt dat het huwelijk zijn ontstaan vindt in de zondeval, en zegt dat het in de virginiteit, welke daaruit als een vrucht uitspruit, terug geeft wat het in de wortel heeft verloren (Ep. XXII, 19), is het Augustinus, die in zijn geschrift over het goede van het huwelijk de oorsprong van de vereniging van man en vrouw naar Gods bedoeling aan de zondeval ontrukt, en terecht haar heiligheid beklemtoont. Bovendien hebben de kerkvaders duidelijk ingezien, dat waar de heiligheid van het huwe-

lijk wordt aangevochten door zijn oorsprong in de zondeval te zoeken, ook de waardigheid der virginiteit wordt ondermijnd. Chrysostomus zegt in zijn tractaat over de maagdelijke staat: „Het huwelijk is iets goeds. En daarom is de maagdelijkheid bewonderenswaardig daar zij beter is, dan het goede... Wie nu het huwelijk veroordeelt, ontneemt ook de maagdelijke staat zijn roem. Wie het huwelijk prijst, maakt echter de maagdelijke staat des te bewonderenswaardiger en heerlijker" (c. 10; cf c. 1 & 6; Ambrosius, De virginibus, I, vi, vii).

Het huwelijk is daarom prijzenswaardig als een goed van God, daar het gesteld is in de orde van Zijn liefde en trouw. En wanneer Augustinus het sacramenteel karakter van het huwelijk onderstreept, wordt helder belicht, hoezeer het naar zijn wezen gericht is op het groot mysterie van Christus' vereniging met Zijn kerk en dus op het Koninkrijk der hemelen.

De kerk: maagdelijke moeder

Niet alleen het huwelijk, maar ook het gebod „weest vruchtbaar en wordt talrijk" (Gen. 1:28) vindt zijn vervulling en realisering in de echtverbintenis van Christus en de kerk. Want „de kerk neemt dagelijks toe in omvang, grootte en schoonheid door de vereniging en gemeenschap met het Woord, dat ook nu tot ons nederdaalt en „in een diepe slaap valt" (Gen. 2:21) door de anamnese van Zijn passio. Anders zou de kerk de gelovigen niet (in haar schoot) kunnen ontvangen en hen „opnieuw" doen geboren worden, door het bad der wedergeboorte, tenzij Christus zich zou ontledigen ter wille van hen, opdat zij Hem zouden kunnen bevatten, door de recapitulatie van Zijn passio' (Methodius, Sympos., III, 8).

De kerk is dus de maagdelijke moeder van Christus' leden, die uit de kracht van Zijn zijde (cf. Joh. 19:34), d.w.z.: door het sacrament van de Doop uit haar ten eeuwigen leven worden geboren en door het sacrament des Avondmaals kunnen opgroeien. Daarbij onderstreept Methodius, dat de Eucharistie een voortdurende praesentie is van de passio Christi, welke in Adams slaap is gepraefigureerd – een zeer belangrijke tekst voor de conceptie van de Eucharistie in de vroege kerk –.

Deze praesentie in de Eucharistie wordt omschreven als een opnieuw sterven van Christus door van de hemelen neder te dalen en zich met Zijn bruid te verenigen, waarbij Hij een zekere kracht verleent, welke uit Zijn zijde voortkomt. Door deze kracht kunnen zij,

die door het bad der wedergeboorte op Hem zijn gefundeerd, door de ontvangst van Zijn gebeente en vlees – d.i. Zijn heiligheid en heerlijkheid – opwassen (l.c.).

Wij moeten hier nader ingaan op het typologisch verband tussen de formering van Eva uit de zijde van Adam (Gen. 2:21–23) en de formering van de kerk uit de zijde van Christus (Joh. 19:34).

Reeds Tertullianus wijst op dit verband, wanneer hij zegt, dat „Adam dat grote sacrament met het oog op Christus en de gemeente heeft geprofeteerd (toen hij sprak): Dit is nu been uit mijn gebeente en vlees uit mijn vlees; daarom zal de man vader en moeder verlaten en zich hechten aan zijn echtgenote, en de twee zullen tot één geest zijn" (De Anima, 11); en verder op in zijn betoog, waar de kerkvader in Adams slaap een voorafschaduwing van Christus' dood ziet, zegt hij: „indien Adam een praefiguratie van Christus is geweest, dan was Adams slaap de dood van Christus, die de doodsslaap is ingegaan, opdat door Eva voortkomende uit de wonde van zijn zijde de gemeente zou worden afgebeeld als de ware moeder van alle levenden" (l.c., 43; cf. De jejun., 3). Niet alleen de woorden van Adam, maar ook hij zelf vormen een profetie van de generatie der kerk uit Christus' zijde in Zijn doodsslaap en van de vereniging van de tweede Adam en de tweede Eva (cf. Bernardus, In Septuagesima, II).

Wij vinden dezelfde gedachten ontwikkeld bij een andere latijnse kerkvader, Hilarius, die de typologische lijn tot in de eschatologie doortrekt. Want hij herkent in de wijze waarop Eva wordt geformeerd de orde der wederopstanding, zoals deze door Ezechiël wordt aangekondigd (37:4–11). Zo herkent de hemelse Adam na de doodsslaap van Zijn lijden bij het ontwaken van Zijn opstanding in de kerk Zijn eigen gebeente en vlees – toespeling op Gen. 2:23)–, naar de orde der wederopstanding door de vlucht des Geestes (Ezech. 37) tot volmaaktheid herschapen (Tract. Myst., I, iii, v). Wij zouden nog Zeno van Verona kunnen aanhalen om de algemene bekendheid van deze typologie in de vroege latijnse kerk nader te adstrueren. Zeno volgt echter Tertullianus in dienst typologische exegese van het water en het bloed: het water uit Jezus' zijde is de figuur van de doop met water, het bloed die van de bloeddoop in het martyrium (Tract. I, 13; cf. Tertullianus, De bapt., 16, met verwijzing naar Luc. 12:50 en 1 Joh. 5:6; ook De pud., 22).

Wij besluiten deze excurs met een woord van Augustinus: „Gelijk een vrouw geformeerd werd voor Adam uit zijn zijde, terwijl hij

sliep, wordt de kerk het eigendom van haar stervende Heiland door het sacrament van het bloed, dat na Zijn sterven uit Zijn zijde vloeide. De vrouw geformeerd uit de zijde van haar echtgenoot wordt Eva of Leven genoemd, moeder der levenden. En de Heer zegt in het Evangelie: „Tenzij gij Mijn vlees eet en Mijn bloed drinkt, hebt gij geen leven in uzelf" (Joh. 6:53) (Contra Faustum, XII, 8). De woorden in Gen. 2:21–23 zijn een profetie van de vereniging van Christus en de kerk (cf. Rom. 5:14, Eph. 5:31, 32). Want volgens deze profetie heeft Christus niet alleen Zijn hemelse Vader verlaten (Phil. 2:6, 7), maar ook Zijn moeder, de synagoge der Joden, die zich vast hechtte aan de vleselijkheid van het Oude Testament; Hij heeft zich verenigd met de kerk, Zijn heilige bruid, opdat zij beiden in de vrede van het Nieuwe Testament één vlees zouden zijn. Want ofschoon Hij God was met de Vader, door wie wij waren geformeerd, werd Hij in het vlees deelgenoot onzer natuur, opdat wij het lichaam zouden worden, waarvan Hij het Hoofd is" (l.c.).

In zijn exegese op Apoc. 12:5 acht Methodius, dat het visioen van de vrouw, die een zoon ter wereld brengt, betrekking heeft op de kerk, die de gelovigen in configuratie met Christus ter wereld brengt. „Want de verlichten (d.i. de gedoopten) ontvangen de trekken, het beeld en de wasdom van Christus, doordat hun de gelijkenis van het Woord wordt opgedrukt en in hen wordt gegenereerd door een waarachtige kennis en geloof, zodat in elk van hen Christus naar de geest wordt geboren" (l.c., VIII, 8).

En Ambrosius spreekt van de kerk als de maagdelijke moeder: „Zo is de heilige kerk maagdelijk en toch rijk aan kinderzegen, maagd door haar kuisheid, moeder door haar kroost. Ons baart een maagd, niet van een man, maar van de Heilige Geest vervuld. Ons baart een maagd, niet in weeën, maar onder gejubel der engelen. Ons voedt een maagd, niet met de melk des lichaams, maar van de apostel, waarmede hij de nog tedere leeftijd van het opgroeiende volk heeft gevoed. Welke gehuwde vrouw heeft meer kinderen dan de heilige kerk, die maagd is in haar sacramenten, moeder voor de volken, wier vruchtbaarheid ook de Heilige Schrift getuigt, waar deze zegt: „Want er zijn meer zonen van de verlatene dan van haar, die een man heeft" (Jes. 54:1, cf. Gal. 4:27)?" (De virginibus, I, vi, 31; cf. I, v; I, viii).

De kerk en de maagden: beeld en gelijkenis van Maria, maagd en moeder

Het is ons in dit alles duidelijk geworden, dat de kerk en de maagden het beeld van Maria zijn. Nu komt de wezenlijke zin der virginiteit voor de kerk ten volle aan de dag, daar zij de kerk de mogelijkheid schenkt haar volmaakte gestalte te verwezenlijken door

haar type, de Moeder des Heren in haar virginiteit en maagdelijk moederschap uit te beelden.

Nu gaan wij bovendien verstaan, waarom de kerk zich zo fel heeft gekeerd tegen degenen, die de virginitas Mariae in partu et post partum loochenden. Immers hiermede was een essentieel element van haar eigen wezen in het geding: het karakter van haar vereniging met Christus en haar maagdelijk moederschap.

Zo loopt er een rechte lijn van Maria naar de kerk, en van de kerk naar de Godgewijde maagden. Augustinus heeft deze lijn der virginiteit scherp in het oog gevat en onder woorden gebracht.

> ,,Wanneer nu de kerk in haar totaliteit als een kuise maagd verbonden is aan één man, Christus – gelijk de apostel zegt (2 Cor. 11:2) –, welke eer komt dan Zijn leden toe, die hetgeen de ganse kerk in het geloof bewaart, tevens in het vlees bewaren?
> In dit opzicht beeldt zij de Moeder van haar Gemaal en Heer uit. Want ook de kerk is moeder en maagd tegelijk. Is zij namelijk geen maagd, voor wier ongereptheid zouden wij dan zorg dragen? Is zij niet moeder, wier kind zouden wij dan aanspreken?
> Maria heeft in het vlees het Hoofd van het lichaam ter wereld gebracht, de kerk brengt op geestelijke wijze de leden van dit Hoofd ter wereld. Bij beiden vormt de maagdelijkheid geen beletsel voor de vruchtbaarheid. Bij beiden neemt de vruchtbaarheid de maagdelijkheid niet weg.
> Daar nu derhalve de gehele kerk naar lichaam en geest heilig is, doch niet in haar totaliteit maagd naar het lichaam – wel echter naar de geest –, hoeveel heiliger is zij dan wel in die leden, in welke zij maagd is zowel naar het lichaam als ook naar de geest!'' (De sancta virg., 2).

Ook ten aanzien van het maagdelijk moederschap loopt de lijn van Maria over de kerk door tot de maagden. Want Christus' geboorte uit de maagd Maria strekt alle maagden tot eer, daar Christus de bloem der maagdelijkheid is, waaraan alle maagden deel hebben (l.c., c. 5).

Nauw hieraan verwant is de gedachte van de inwoning van Christus in de virginale ziel of het hart van de gelovige als in Zijn tempel; een gedachte, die vooral in het Evangelie van Johannes zijn oorsprong vindt, door Origenes als een essentieel onderdeel in het geheel van de bruidsmystiek opgenomen (cf. Cant. Com., I, 2; II, 10; Cant. Hom., II, 3) en in later eeuwen vooral door Eckehart ontwikkeld.[1] Evenals Maria en de kerk worden de maagden dan ook een woning van Christus en tempel Gods genoemd. (cf. Apost. Const.,

[1] cf. L. Schreyer, Die Gottesgeburt im Menschen; Regensburg, 1935.

IV, 14; Ps. Clemens, Ep. I, 9; Ambrosius, De virginibus, II, iv).

De oorsprong van de centrale betekenis van Maria voor de theologie der virginiteit ligt in de verdediging van het „natus ex Maria virgine" sedert de tweede eeuw tegenover de haeresieën, die dit geloofsartikel der kerk loochenden.

Naar aanleiding van Jes. 7:14 zegt Irenaeus, dat „de Emmanuel uit de maagd het teken van ons heil" is (Adv. Haer., III, xx, 3). En hij vervolgt: „Mitsdien is het niet een juiste uitlegging van sommigen, die de schriftuurplaats durven verklaren als volgt: „Zie een jonge vrouw zal in de schoot dragen en een zoon baren". Zo heeft Theodotion de Ephesiër uitgelegd en Aquila de Pontiër, beide Joodse proselieten. Hun spoor volgende beweren de Ebionieten dat Hij uit Jozef ontsproten is, zodat zij de zo grootse heilsbedeling Gods ontbinden, zoveel hun maar mogelijk is, en het getuigenis der profeten, dat God gewrocht heeft, ijdel maken" (l.c., xxi, 1). Een dergelijke vertaling van de Emmanuel-profetie is niet alleen met de overgeleverde tekst van de Septuaginta, maar bovendien met de apostolische traditie en het geloof der kerk in strijd (l.c., xxi, 2, 3).

Irenaeus ziet een diepe zin in het „natus ex Maria virgine" in de parallelie met de schepping van de mens: „Want gelijk door de ongehoorzaamheid van de ene mens, die het eerst uit maagdelijke aarde geboetseerd werd, velen zondaren zijn geworden en het leven verloren hebben, zo betaamde het ook, dat door de gehoorzaamheid van een mens, die het eerst uit een maagd geboren werd, velen gerechtvaardigd worden en het heil verkrijgen" (l.c., xviii, 7).

Dezelfde gedachte drukt de kerkvader elders nog praegnanter uit:

> „Gelijk die eerst geboetseerde Adam zijn bestaan ontleende aan de onontgonnen en nog maagdelijke aarde – want God had het nog niet doen regenen en een mens had de aarde nog niet bewerkt – en geboetseerd werd door de hand Gods, d.w.z. door het Woord Gods – alles toch is door Hem gemaakt; en de Heer nam slijk van de aarde en boetseerde de mens (Gen. 2:7) –, zo is het Woord, in zich zelve Adam recapitulerend, uit Maria, die nog maagd was, gegenereerd op een wijze, die de formering van Adam recapituleert" (l.c., xxi, 10; c.f. Tertullianus, De Carne Christi, 17; Methodius, Symp. III, 5; Ambrosius, Expos. Luc., IV, 7).

Ook de steen, die zonder toedoen van mensenhanden losraakt, uit het droombeeld van Daniël 2 wordt gezien als een profetie van de geboorte des Heren uit de Maagd Maria (l.c., xxi, 7).[1] Een-

---

[1] Origines verbindt dit profetenwoord met Exodus 15:17 (Exod. Hom., VI, 12)

zelfde profetie behelst Jes. 11:1: het rijsje uit de afgehouwen tronk van Isaï is Maria. En de vrucht, de bloem, welke zich daaruit zonder een van buiten af ingeplante kiem ontvouwt, is Christus, die van zich getuigt: „Ik ben een narcis van Saron, een lelie der dalen" (Hgl. 2:1) (Hiëronymus, Ep. XXII, 19).

In Methodius' Symposium treedt de exemplarische betekenis van Maria voor de virginiteit duidelijk aan de dag. In de reeds genoemde bruidshymne, waarmede het werk besloten wordt, vindt de rij van de Oudtestamentische getuigen der virginiteit zijn vervulling in de Maagd Maria (XI, 2).

Incarnatie: oorsprong en wezen der virginiteit

Met deze uiteenzetting van de exemplarische betekenis van Maria voor de theologie der virginiteit zijn wij terug gekeerd tot ons uitgangspunt: de vleeswording van het Woord Gods uit de Maagd Maria, waarin oorsprong en wezen der virginiteit zijn besloten.

> „Het lichaam van de heilige Maagd heeft onze Heer Jezus Christus, de Zoon Gods, gedragen. En het lichaam, dat de Heer gedragen heeft en waarmede Hij Zijn strijd in deze wereld heeft gevoerd, heeft Hij aangenomen uit de heilige Maagd. Erken op grond hiervan de hoogheid en heerlijkheid der maagdelijkheid" (Ps. Clemens, Ep. I, 6).
>
> „Wie zou dan ontkennen, dat dit leven uit de hemel is voortgevloeid, daar wij het niet licht op aarde vinden, tenzij, nadat God in deze leden van het aardse lichaam is nedergedaald?... Nadat de Heer in dit lichaam kwam en de samenwoning van God en de mensheid zonder een schaduw van enige smet tot stand had gebracht, verspreidde zich alom over de gehele wereld de practijk van dat hemelse leven in menselijke lichamen" (Ambrosius, De virginibus, I, iii).
>
> „Het is voor immer de glorie der maagden, dat de maagdelijkheid de Godmens heeft doen geboren worden" (Hiëronymus, Ep. XXII, 21).

Veelzeggend in verband hiermede is de opmerking, die Ignatius maakt in zijn brief aan Polycarpus: „Indien iemand kuis kan blijven ter ere van het vlees des Heren, dan blijve hij dat zonder zich daarop te beroemen" (V, 2). Afgezien van de waarschuwing tegen hoogmoed, welke wij in alle verhandelingen over de virginiteit in later eeuwen steeds tezamen met de noodzakelijkheid van deemoed terug vinden, wordt in deze woorden de vleeswording van het Woord Gods als het fundament van de roeping tot het Godgewijde

coelibaat gesteld. De Christen, die in dit coelibaat leeft en in deemoed volhardt, leeft op een bijzondere wijze in configuratie met Christus.

Overigens wordt met het vlees van Christus tevens Zijn maagdelijke bruid, de kerk bedoeld (cf. II Clemens XIV, 1–4), zoals we reeds bij Methodius zagen.

Zo is het vleesgeworden Woord Gods, Christus de Archiparthenos. Hij is de Eerste en het Hoofd der maagden, Hij heeft de virginiteit onderricht, welke Hij van de hemel tot ons heeft gebracht. Want de bloem der virginiteit is, van de hemel uit, de mensen verleend (Methodius, Sympos., I, 4, 5; 2). „Wat vatte de Heer, die de Waarheid en het Licht is, aan, toen Hij van de hemel nederdaalde? Hij bewaarde het lichaam, dat Hij had aangenomen onbedorven in maagdelijkheid, opdat ook wij, zo wij zouden komen tot de gelijkenis van God en Christus, ernaar zouden streven de maagdelijkheid te eren" (l.c., I, 5). Wij eindigen met een citaat van Ambrosius:

> „Wat toch is de maagdelijke kuisheid anders dan ongereptheid zonder onreinheid? En wie anders kunnen wij als haar bron beschouwen, dan de onbevlekte Zoon Gods, Wiens lichaam geen bederf heeft gekend, Wiens Godheid geen besmetting heeft ondergaan?
> Hoe wonderbaarlijk verheven is de virginiteit! Christus is naar Zijn Wezen als het eeuwig maagdelijke Woord des Vaders van eeuwigheid uit de Vader gegenereerd. En dezelfde Christus wilde om ons behoud in de tijd geboren worden uit een maagd.
> Wilt ge een andere roem der virginiteit kennen? Christus is de Bruidegom ener maagd; ja Hij is – wanneer men zich zo mag uitdrukken – zelf van maagdelijke kuisheid. Want de Heer is niet slechts als bij toeval met de virginiteit getooid; neen, zij behoort Hem wezenlijk toe" (De virginibus, I, v).

Zo heeft ons dogmatisch onderzoek bevestigd hetgeen wij aan het eind van ons historisch overzicht poneerden: de virginiteit heeft haar oorsprong in de menswording van het Woord Gods; zij is gericht op de openbaring van het Koninkrijk Gods; haar grondslag ligt in de H. Schrift.

ENKELE OPMERKINGEN BIJ DE FILOSOFIE VAN OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

DOOR

R. BAKKER

De Bilt

I. VOORONDERSTELLINGEN DER ETHIEK

In de laatste jaren doet Otto Friedrich Bollnow, hoogleraar in de filosofie te Tübingen, telkens van zich spreken. Hoewel zijn oeuvre een aanzienlijke reeks van geschriften telt,[1] is hij in ons land nog betrekkelijk onbekend.[2]

Bollnow's wijsgerig-ethische arbeid draagt het karakter van een permanente stellingname tegenover de *waardenethiek* en de *existentialistische ethiek*. De waardenethiek betekende met haar eis van een strict-apriorische fundering der zedelijke verschijnselen een miskenning van de situatie, waarin het subject handelt, van het aspect der eindigheid van de handelende persoon, kortom van de contingente empirisch-concrete werkelijkheid. Het patroon der deugden blijkt veel gevarieerder en menselijker te zijn dan wat een algemeen waardenschema kan presenteren, nml. abstracties a posteriori, die voor de vormende functie der concrete deugden in het menselijk leven volstrekt irrelevant zijn. De ethiek van het existentialisme daarentegen accentueerde de aanzet tot, het kiezen van de daad en doordat zij het menselijk handelen abstraheerde van zijn doel en inhoud, gaf zij vaak aanleiding tot een steriele formalisering van het deugdbegrip. De deugd, aldus Bollnow, wijst op een algemene, boven de afzonderlijke handeling uitgaande dispositie van de mens.

Tegenover de idealistische vervluchtiging van het bijzondere der ethische situatie en de existentialistische negatie van het algemene,

---

[1] Zijn voornaamste werken zijn: *Einfache Sittlichkeit*, 1947, 1957[1]; *Neue Geborgenheit*, 1955; *Wesen und Wandel der Tugende*, 1957. In de oorlog verscheen: *das Wesen der Stimmungen*, dat grote opgang maakte. Van zijn artikelen noemen wij: *Wahrhaftigkeit* in *die Sammlung*, 1947; *Ruhe und Gelassenheit*, id. 1949; *Existentialismus und Ethik*, id. 1949; *die Rolle der Vernunft im Menschenleben*, id. 1950; *Konkrete Ethik* in *Zeitschr. für phil. Forschung*, 1951–52; *die Tugend der Bescheidenheit* in *Sammlung* 1956; *Existenzphilosophie und Pädagogik* in: Bollnow-Liechtenstein-Weber, *der Mensch in Theologie und Pädagogik*, 1957; *die Vernunft und die Mächte des Irrationalen* in *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, Festschrift für H. Plessner 1957.

[2] In het *Wendingnummer* van dec. '60 schreef dr. J. Sperna Weiland n.a.v. Bollnow's filosofie: *De oude vergissing der nieuwe geborgenheid*. Vanuit een ander standpunt behandelde R. Bakker Bollnow's denken in *In de Waagschaal* van 2 mrt. 1960.

de zich in alle handelingen gelijkelijk openbarende zedelijke dispositie (hexis) kiest Bollnow zich een mediale positie in de constituering van een *concrete* ethiek, die aan de concrete deugden een legitieme plaats geeft.[1]

De antipathie tegenover het traditionele deugdbegrip van de negentiende eeuw, waarin zo gemakkelijk deugd, deugdzaamheid en braafheid vereenzelvigd werden en de stabiliteit van het burgerlijk levenspatroon tot het zedelijk ideaal kat'exochen werd verheven zette zich via Nietzsche, Scheler en Ibsen voort tot diep in onze eeuw.[2] De „deugd" heeft haar inspirerend elan verloren, want de deugdzame mens overtreedt geen zedelijke geboden. Er kleeft aan de deugd iets van een schijnheiligheid en ingebeeldheid. Zij heeft een negatieve zin gekregen en is niet langer „eine wirkliche Kraft und Leistung des Menschen".[3] Het klimaat van de existentialistische ethiek was zeker geen geschikte geleider voor de roep om het herstel van de concrete deugd. Immers: hier gaat het om de vrije verwerkelijking der persoonlijkheid dwars door het risico en het echec heen zonder binding aan absoluut-geldende waarden. Het volle licht valt op de beweging der existentie, waarin het zijn zich openbaart. Heidegger geeft geen expliciete ethiek; hij wil de vraag en de zin van het Zijn anders stellen – een nieuw, zich op het wezen van het denken bezinnend denken teweegbrengen, dat geen voorstellingen en begrippen levert, maar dat tot zichzelf komt als een fundamentele verandering in de relatie tot het Zijn. De mens is voor zover hij denkt, d.i. voor zover hij door het gedachte wordt aangesproken, want zijn wezen rust in wat zich te denken geeft. Hoe meer de mens denkend de oorsprong nadert van het Zijn, des te meer is er de mogelijkheid tot het rechte handelen.[4] Jaspers' filosoferen maakt eveneens een verband zichtbaar tussen de ontologie en de ethiek, zijn wijsgerig antwoord is in wezen een in elkaar overgaan van zijnsleer en ethiek. Ethiek valt samen met de beweging der existentie, die uitgaat boven de feitelijkheid der gegeven normen en

---

[1] O. F. Bollnow, *Konkrete Ethik* in *Zeitschr. für Philosoph. Forschung*, 1951–52, S. 321–339.

[2] Vgl. G. Brillenburg Wurth, *Eerherstel van de deugd*, 1958, p. 7.

[3] Bollnow, *Wandel und Wesen der Tugenden*, S. 12.

[4] M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S. 143, *Was heisst Denken?* passim. Dr. B. Breek wijst in zijn instructief artikel *Heidegger en de ethiek* in *Ned. Theol. Tijdschrift.*, Jrg. 13, Afl. 3 op het feit dat het Heidegger met zijn Zijnsleer wel degelijk om een nieuw ethos te doen is, p. 199v.

plichten. Zij vraagt naar de transcenderende zin der dingen. In de fenomenologie van Merleau-Ponty bestaat een impliciete samenhang van ontologie en ethiek, gebaseerd op de oorspronkelijke zijnsstructuur van de mens als mens in de wereld met de ander. Ethische kategorieën als gemeenschap en solidariteit blijken structureel verwant aan de primordiale verhouding van mens en wereld.[1] In dit denken is geen ruimte voor een gefixeerd deugdbegrip: de deugd immers is een zijnde, dat binnen een traditionele ontologie een historische zin had, maar dat in het voortgaande perspectief van een nieuw „Seinsverständnis" opgenomen en „aufgehoben" is in de veranderende zinsstructuren der open werkelijkheid.

Bollnow signaleert in dit klimaat het gevaar, dat de ethiek als zelfstandige discipline aan diepte bezig is te verliezen, wat zij aan omvang won. Zij blijkt niet langer bij machte te zijn om concreet te antwoorden op het complex van vragen, waarvoor de moderne mens zich gesteld ziet. Moet hij genoegen nemen met de prediking van een permanent risico waarin hij krachtens zijn ambiguïteit geworpen is? Kan hij berusten in een credo dat het echec als het principe der moraal belijdt? Houdt hij het uit om, vooruitlopende op zijn mogelijkheden, immer op de toekomst gericht te zijn? Blijft er nog plaats voor een „enkelvoudige" zedelijkheid die aan de ethische aanspraken van het heden volop recht laat wedervaren? Is er nog een gemeenschappelijke horizon, binnen welke een wijsgerige bezinning op het menselijke handelen positieve mogelijkheden biedt om de concrete deugden in het licht te stellen?

Bollnow's filosofie wil een poging zijn om op deze vragen te antwoorden. Hij streeft er naar een ethiek op te bouwen op de basis der concrete deugden, waarin het constructivisme, dat alle zedelijke verschijnselen uit een gemeenschappelijke oorsprong afleidt, wordt afgewezen: er zijn te veel en te verscheiden deugden om ze, hetzij volgens het constructivisme, hetzij volgens het waardenapriorisme af te ronden.[2] Een wijsgerige deugdenleer moet volgens Bollnow een *fenomenologie* van zedelijke handelingen zijn, pedagogisch van de grootste betekenis, omdat zij het orgaan voor de kennis der zedelijke kwaliteiten scherpt. Het komt in de concrete ethiek aan op het inzicht, dat de totale rijkdom van ethische vormen en mogelijkheden

---

[1] R. Bakker, *Der andere Mensch in der Phänomenologie Meleau-Pontys* in *Zeitschr. für Evangelische Ethik*, Hft. 1.1960.

[2] Bollnow, *Konkrete Ethik*, S. 322f, *Wandel und Wesen der Tugenden*, S. 25.

uitdrukking is van het menselijk wezen.[1] Uit antropologisch gezichtspunt blijkt het onhoudbaar te zijn naar een vaste canon de ene deugd hoger of lager te stellen dan de andere: bij elke afzonderlijke deugd is de *gehele* mens betrokken, die in zijn totaliteit ondeelbaar is. Van historisch oogpunt uit kan men eveneens de onhoudbaarheid van een gefixeerd deugdenstelsel aantonen: de deugden veranderen in de loop der geschiedenis overeenkomstig de wisseling der situaties, waardoor zij vaak in het tegendeel van hun oorspronkelijke zin komen te verkeren en onder hun traditionele naam een andere inhoud verbergen.[2] Zo komt Bollnow tot zijn lapidaire formulering: „Es gibt kein System der Tugenden und es kann auch keines geben".[3] In elke deugd weerspiegelt zich de totale mens en elke afzonderlijke deugd is op zichzelf reeds de totale deugd. Op deze wijze wordt een scheiding tussen psychologie en ethiek onmogelijk. De ethiek van Bollnow mondt uit in een omvattende wijsgerige antropologie, die haar kristallisatiepunt vindt in de „Vernunft". De Vernunft omvat de totale existentie. Zij is niet het absolute Cogito, dat in zijn soeverein isolement zich de hegemonie over de universele werkelijkheid opeist, maar zij „laat met zich spreken", luistert naar anderen. Zij is het medium der gemeenschap en vervult zo haar zin in de ontmoeting en het gesprek.[4] Jaspers spreekt van het „Omvangende" der rede. Redelijk overleg is overleg in de geest der verdraagzaamheid. Zij is „der Sitz des eigentlich Humanen".[5] Haar gebruik betekent dan ook de humanisering van het leven door de beteugeling van irrationele machten. Met dit appèl wil Bollnow het geloof aan de rede, dat naar zijn mening in het existentialisme ten onder is gegaan, opnieuw bevestigen, ja dit geloof tot een allesfunderend principe maken. De onzekerheid, ongeborgenheid, wanhoop en angst, door de existentiefilosofie eenzijdig als de grondstructuur van het mens-zijn opgevat, ontspringen aan een sedert de laatste 150 jaar toenemende skepsis tegenover de rede (Romantiek, Nietzsche, Dilthey). De existentiefilosofie ziet Bollnow als de laatste consequentie van het irrationalisme, dat z.i. de grootste bedreiging der cultuur vormt en de menselijke verantwoordelijkheid in een positief-gericht handelen uitblust. Het moet in het leven en denken van de

---

[1] Bollnow, *ibid.* S. 19.
[2] Bollnow, *ibid.* S. 14.
[3] Bollnow, *ibid.* S. 27, vgl. ook: *Konkrete Ethik* S. 337.
[4] Bollnow, *Wandel und Wesen der Tugenden*, S. 113.
[5] Bollnow, *ibid.* S. 115.

moderne mens weer komen tot een omwending naar de rede als de grondslag van een nieuw vertrouwen in het Zijn.

II. Nieuwe geborgenheid

Hier zijn wij al midden in het thema van zijn meest bekende boek: Nieuwe geborgenheid[1]. Het wil een positieve bijdrage leveren tot de overwinning op het existentialisme. Tegenover de existentiële ervaringen der absurditeit, angst etc. stelt Bollnow de mens voor de oproep tot een hernieuwde bezinning op de essentiele waarden, die hem met het mens-zijn geschonken zijn. Het probleem der nieuwe geborgenheid onderzoekt hij naar de *ontologische* en naar de *ethische* kant. In het eerste geval is er sprake van een gesteldheid van de wereld die de mens een gevoel van geborgenheid kan geven, in het tweede wordt de innerlijke gesteldheid van de mens als uitgangspunt genomen. Zo beweegt deze ethiek der nieuwe geborgenheid zich tussen de polen van de subjectieve levenshouding en van de objectieve zin van een omvattend Zijn, die wederkerig op elkaar betrokken zijn: de positieve stemmingen der menselijke existentie doen de mens de zin van het Zijn ervaren, maar in eenzelfde beweging opent zich het Zijn binnen de zinvolle gerichtheid van de positieve levenshouding.

a. Het ethisch aspect

Vanuit een kritiek op het existentialisme wil Bollnow een nieuwe ontologie funderen. Zijn kritiek richt zich niet allereerst op de existentialistische deugden, waarvan hij als de voornaamste noemt: de beslissende keuze, de vastberadenheid en de toewijding (engagement), maar op de antropologische vooronderstellingen, die tot hun abnormale eenzijdigheid hebben geleid. Een ruimere antropologische grondslag moet z.i. gezocht worden om voor de positieve, concrete deugden een vruchtbare voedingsbodem te vinden. Bollnow meent deze te ontdekken in de „gelatenheid", „de steeds beschikbare bereidwilligheid", „de getrooste moed", „de hoop" en „de dankbaarheid". Al deze deugden geven uitdrukking aan het algemene vertrouwen, dat achter alle dreigingen der existentie een dragend, reddend, gaaf en in zijn gaaf-zijn tegelijk helend Zijn staat.[2]

[1] Het werd in het Nederlands vertaald onder deze titel, Uitg. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1958.
[2] Bollnow, *Nieuwe geborgenheid*, p. 109.

Terwijl het existentialisme volgens Bollnow de menselijke existentie in zichzelf bevangen laat zijn, haar permanent voor op de toekomst vooruitgrijpende beslissingen stelt, houden genoemde „tegendeugden" de existentie open voor de mogelijkheden der toekomst en de taak tegenover de medemens. Zij vallen de mens ten deel door een soort van genade en door eigen krachtsinspanning.

Hoewel Bollnow de deugden niet in een axiologisch schema zet, blijkt hij toch de *hoop* en de *dankbaarheid* als de centra van het menselijk bestaan, als de fundamenten der ziel te waarderen. Bij zijn analyse van de hoop sluit hij zich aan bij Marcel, wijst hij de visie van Camus en Heidegger af, de eerste vanwege de z.i. ongerijmde stelling als zou de mens in de hopeloosheid gelukkig zijn, de tweede om de fundamentele bepaling der menselijke existentie als zorg. Zij miskennen de antropologische functie van de hoop als de horizon van mogelijkheden. De hoop is volgens hem niet gefundeerd in de christelijke hoop: de laatste is pas mogelijk op de basis van de natuurlijke hoop.[1] In de dankbaarheid heeft de mens de existentialistische verharding overwonnen. Zij betreft niet allereerst een bepaalde persoon, maar zij is dankbaarheid in algemene zin, die het gehele leven doortrekt en de mens rust en een gevoel van geborgenheid schenkt.[2]

b. Het ontologisch aspect

De ontologische problematiek van de nieuwe geborgenheid cirkelt om de begrippen „helen" en „wonen", als toegang tot een Zijn dat de mens draagt. De term „heel" (heil) blijkt in de hedendaagse filosofie een belangrijke ontologische kategorie te zijn. Er is iets, dat in de ontmoeting met het Zijn als „heel" ervaren wordt. Bollnow beroept zich op dichters als Rilke en Bergengruen, die in hun verzen de gaafheid, het heel-zijn als onmiddellijke expressies van een nieuwe Zijnservaring hebben verwoord. In zijn Hölderlin-interpretatie verbindt Heidegger positieve stemmingen als blijdschap met „helen", ja, hij spreekt van het „Heilige" dat redt.[3] Maar tegelijk wijst Bollnow op de principiële vervlochtenheid van het „heel-zijn" en de „breekbaarheid". Geborgenheid is nooit identiek met zekerheid: de bedreigdheid is juist de voorwaarde der zekerheid.[4]

---

[1] Over de hoop: *ibid.* p. 60–87.
[2] De dankbaarheid, *ibid.* p. 88–99.
[3] M. Heidegger, *Erläuterungen zu Holderlins Dichtungen*, 1951, S. 18.
[4] Vgl. ook Bollnow, *der Begriff des Heilen* in *Situation* I, 1959, S. 15–25.

Met deze analyse hangt zijn explicatie van het begrip „wonen" samen. Het was Heidegger, die het wonen duidde als een innerlijke geestesgesteldheid van de mens, als een in vrede leven.[1] Het wonen is tevens ordening, waarvan het „zichtbare bolwerk" van St-Exupéry het symbool is.[2] Het menselijk leven kan zich pas binnen bepaalde grenzen ontplooien, die geen beperking vormen, maar een zinhebbend Zijn mogelijk maken. Ook hier richt Bollnow zijn pijlen op het existentialisme, dat de zin voor ordening zou miskennen en de wereld in een dreigende chaos zou doen verzinken. Zoals de natuurlijke hoop de christelijke verwachting fundeert, zo wordt door vormgeving, ordening en omgrenzing de mogelijkheid van goddelijke openbaring ontsloten.

In de ruimte, maar ook in de tijd bouwt de mens zich steunpunten. Wil hij niet tenonder gaan in de chaotische vlucht van de tijd, dan zal hij haar moeten omgrenzen, ordenen en geleden, haar herscheppen tot een bouwwerk. Een zinvolle geleding van de tijd is het feest: hier komt de mens tot zichzelf, keert hij terug tot zijn oorsprong. In het streven van de mens, ontvankelijk te worden voor het feest, dat hem terugvoert tot de diepere grond van zijn ziel, hem verbindt met de metafysiche ondergrond der wereld, ziet Bollnow een weg tot overwinning van het existentialisme.[3]

III. Bollnow en het existentialisme

Het moet, dunkt ons, wel duidelijk geworden zijn, dat Bollnow ons van deze filosofie een uiterst eenzijdig en gewrongen beeld geeft. De vereenzelviging van existentialisme en irrationalisme is een ongeoorloofde reductie van dit denken.[4] Wij behoeven de geschriften van de franse existentialisten er maar op na te slaan om van het tegendeel overtuigd te geraken. Nog onlangs heeft dr. Kwant gewezen op de rationalistische structuur van Merleau-Ponty's fenomenologie.[5] Niemand zal ontkennen, dat Jaspers een existentialistisch denker is. Evenals Bollnow dit wil, stelt Jaspers de grond der geborgenheid in het vertrouwen op de Vernunft. Vertrouwen op de Vernunft wil zeggen, dat de mens doet wat noodzakelijk is en nim-

---

[1] Heidegger, *Bauen, Wohnen Denken*, in *Darmstädter Gespräch*, 1951.
[2] Bollnow, *Nieuwe geborgenheid*, p. 120, 121.
[3] *ibid.* p. 143–179 (het probleem der tijdelijkheid).
[4] Bollnow, *ibid.* p. 13, passim.
[5] R. C. Kwant, *Wijsbegeerte van de ontmoeting*, 1960, o. 62.

mer de hoop opgeeft. Tegen de achtergrond van de dreiging der atoombom blijft er voor de mens niets anders over dan te leven uit de rede om te kunnen hopen op de overwinning van een totale katastrofe.[1] Reeds in dit boekje van Jaspers komen tal van motieven naar voren die in hun zinsamenhang nauwelijks afwijken van wat Bollnow wil verstaan onder een op positieve, concrete deugden gebaseerde antropologie: Vernunft, vertrouwen in het Zijn, de zin van het bouwen, hoop en de dialektiek van positieve daad en gave (genade).[2] Aan de deugd der waarachtigheid bijv. kan duidelijk worden, hoezeer Bollnow's gezichtspunt raakt aan dat van de existentialistische ethiek. Waarachtigheid, aldus Bollnow, is de innerlijke voorwaarde van alle deugdzaamheid, zij reikt dieper dan waarheid: zij keert zich binnenwaarts en leeft in de betrekking van de mens tot zichzelf,[3] terwijl de waarheid objectieve overeenstemming is van de uitspraak en de zaak. Een eerlijke leugen is nog geen onwaarachtigheid: hier neemt de mens de volledige verantwoordelijkheid voor de leugen op zich. Diep onder de indruk van de onwaarachtigheid in het Nazi-Duitsland roept hij op tot waarachtigheid en tolerantie in de opvoeding als de hoogste waarden voor het persoonlijke en maatschappelijke leven. De opvoeding tot waarachtigheid is volgens hem dan ook de *enig* mogelijke weg van verwerkelijking der authenticiteit.[4] Wij bevinden ons hier geheel in het antropologisch klimaat van Albert Camus, die in zijn romans de principiële verbondenheid van innerlijke waarachtigheid en menselijkheid op grandioze wijze tot uitdrukking heeft gebracht. De tegenstelling die Bollnow ziet tussen waarachtigheid en onwaarachtigheid kan geen andere zijn dan die welke de existentie-filosofen poneren tussen eigenlijkheid en

---

[1] K. Jaspers, *die Atombombe und die Zununft des Menschen*, 1957, S. 27.

[2] Wanneer Jaspers in zijn *Philosophische Glaube* het als een klemmende opdracht van het heden beschouwt de rede opnieuw te funderen in de existentie zelf, wanneer hij in het filosoferen de grondslag wil leggen waarop de onrust, de krisis en de vertwijfeling kunnen worden gedragen, dan kost het ons moeite in deze vorm van existentiefilosofie die negatieve tendenties te onderkennen, die Bollnow haar aanwrijft of iets van dat irrationalisme te bespeuren, waaronder hij dit filosoferen samenvat. In een voetnoot bij zijn artikel *Existentialismus und Ethik* wees Bollnow er weliswaar op, dat Jaspers de waarde der Vernunft binnen de existentiefilosofie hoog aansloeg, maar het bleef bij deze weinig omschreven en nergens uitgewerkte aanduiding. Naast Jaspers zou men ook Heidegger kunnen noemen, die met zijn correlatie van denken en zijn (*Einführung in die Metaphysik*, *Was heisst Denken?*) de generaliserende these dat het existentialisme identiek is met het irrationalisme, weerlegt. H. Mörschen (*Blätter für Deutsche Philosophie*, 1941, 15e Bd., S. 445/446) meent, dat Bollnow's analysen hun plaats binnen het geheel van Heidegger's ontologie kunnen hebben. Hij oordeelt Bollnow's „Fundamentalontologie" te beperkt.

[3] Bollnow, *Wandel und Wesen der Tugenden* S. 148ff.

[4] Bollnow, *ibid.* S. 149.

oneigenlijkheid van de mens. Als Bollnow poneert dat het Zijn geen boventijdelijk en bovenwereldlijk Absolutum is, maar een Zijn in de tijd en in de wereld, waartoe men zich via het wonen toegang verschaft, dan is deze stelling formeel volstrekt niet in strijd met de ontologie der existentie-filosofen. Het is Bollnow te doen om een Zijn dat de veranderlijkheid binnen de tijd niet opheft, maar deze juist onderstelt.[1] De mens moet zich opnieuw verwerven, wat hem telkens ontsnapt, zodra hij het beschouwt als een vanzelfsprekend bezit.

Bollnow heeft blijkens zijn geschriften grote belangstelling voor deze filosofie. Hiervan getuigt vooral zijn in 1953 verschenen „Deutsche Existenzphilosophie", meer een biografische inleiding dan een systematisch werkstuk. Een enkele maal laat hij zich verleiden tot een waarderende opmerking, bijv. waar hij zich keert tegen het traditionele verwijt als zou deze filosofie met haar ondermijning der zedelijke beseffen een totale, subjectieve willekeur in het vaandel van haar moraal schrijven, hij roemt zelfs haar ethiek als expressie van heroïsche levenshouding.[2]

Maar wat Bollnow aan de traditie verwijt, keert zich mutatis mutandis tegen zijn eigen voorstelling van het existentialisme. In zijn totaalbeoordeling brengt hij slechts zwarte kleuren aan. Hij waardeert het als een crisisfenomeen, als een laatste consequentie van het irrationalisme.

Naast de beslissende keuze, vastberadenheid en de toewijding binnen welke hij de zedelijke actieradius van het existentialisme insnoert, dienen evenzeer en met meer klem genoemd te worden: het moment der communicatie (tegenover de persoonlijke inzet), de verantwoordelijkheid (tegenover de vrije keuze) en de reflectie over de zin der handeling (tegenover de uit de vastberadenheid voortvloeiende, spontane daad). Bollnows inperkingen moeten dan ook leiden tot principiële misvattingen t.a.v. de interpretatie van bepaalde existentialistische kategorieën. Zo meent hij, dat met de existentialistische levenshouding impliciet de gevaren van het avonturierschap gegeven zijn. Maar – in deze ethiek wordt juist de houding van de avonturier als eenzijdig beoordeeld en in haar eenzijdigheid gediskwalificeerd.[3] Juist in haar afwijzing van het avontu-

---

[1] Vgl. Bollnow, *Nieuwe geborgenheid*, p. 133, 134.
[2] Bollnow, *ibid.* 29.
[3] Vgl. G. Gusdorf, *Traité de L'Existence morale*, 1949, p. 177v., vgl. ook: J. de Graaf en R. Bakker, *De mondige mens tussen goed en kwaad*, 1961 p. 154.

rierschap doet zij een beroep op de erkenning van de ander. Moeten wij nu zeggen dat hier een formalisering der ethiek is ingetreden? Gaat het haar juist niet om de *totale* mens en zijn *totale* inzet? Om vrijheid, verantwoordelijkheid, communicatie en solidariteit? Het echec heeft *niet* het laatste woord. Er is ook en vooral vreugde! Gusdorfs „Morale de l'Existence" mondt uit in de beschrijving van de blijdschap als onze hoogste existentievorm in de tijd, tegelijk de hoogste en meest positieve zekerheid in al de momentane aanvechtingen en beproevingen. Zij is in wezen een menselijk teken van de eeuwigheid, bestand tegen de dreigingen van ons bestaan.[1] Tenslotte: dwars door het door Bollnow geïncrimineerde absurditeitsaspect van het existentialistisch denken verschijnt de zedelijke eis van een radicale en totale inzet voor de vermenselijking der wereld en de bevordering der tolerantie (Camus).

Wij menen dat, zo Bollnow zich grondiger en kritischer rekenschap had gegeven van de polyfone geluiden, die met name uit het kamp der franse literatuur opklinken, hij aan dit denken meer recht zou hebben doen wedervaren.

IV. Bollnow's ontologie

Het is van de grootste betekenis, dat in Bollnow's denken noties naar voren springen, die in de vroegere en latere wijsgerige bezinning al te vaak en al te gemakkelijk werden verdonkeremaand, niet zelden tot schade van een verantwoord opgebouwde antropologie. Zijn mensbeschouwing draagt een uitgesproken positief karakter. Zijn filosofie wordt beheerst door een onmiskenbare vreugde om het zijn van de mens. Ondanks alles: er is geen reden tot wanhoop. De hoop, het vertrouwen en de dankbaarheid nemen een voorname plaats in zijn deugdenleer in. De gedachte, dat er achter alle dreigingen een reddend, helend Zijn staat, vormt het centrum van zijn ontologie. Het geloof schenkt toegang tot het Zijn. Niet de ervaring, dat de buitenwereld beperkingen oplegt aan de levensontplooiing van de mens, maar het geloof dat er een buitenwereld is, die de

---

[1] Gusdorf, *id*, p. 371: Dans la joie se réunissent l'immanence et la transcendance, le paradoxe de l'existence et sa resolution. Par là elle dépasse le monde, elle est incommensurable avec lui... Notre joie ne sera pas parfaite, parce que elle sera toujours motivée, elle aura sa racine sur la terre des vivants. Mais même imparfaite, même conditionnée, elle demeure notre meilleure part au monde, plus riche d'ailleurs par cela même qu'elle est menacée. La joie serait donc en définitive la signification humaine de l'éternité.

mens steunt, zijn bestaan mogelijk maakt en zijn leven zin geeft, is beslissend. Zo zijn geloof en wereld in een correlatief verband opgenomen. „Geloven" en „Zijn" liggen besloten binnen de werking van een dialektische wederkerigheid: het geloof geeft zin aan de omringende werkelijkheid, maar niet zonder dat deze tot zingeving noodt. Hoe dieper de mens existeert in de vertrouwdheid der dingen, des te sterker openbaart zich de helende structuur van het Zijn. Dit komt als „genade" over de mens, in en met de eigen krachtsinspanning en positief-gerichte levenshouding. Onder het beeld genade tekent Bollnow de geborgenheidservaring in de openheid van het ongeborgen-zijn, zij geeft uitdrukking aan de mogelijkheid dat deze ervaring kan uitblijven en dat de ongeborgenheid het laatste is. Nooit spreekt hij over genade „schlechthin", maar over ervaringen op de wijze van genade. Dat ik nog hoop heb in al mijn mislukkingen, dat ik nog vasthoud aan de zin van het Zijn in de onzin van mijn bestaan, dat is „genade". Al deze ervaringen komen ons „als een geschenk" toe. Het gaat in dit genadebegrip om de ervaring van het „Unverfügbare", een begrip, dat eveneens met andere omschrijvingen onder woorden had kunnen worden gebracht. Zoals Bollnow's Zijnsconceptie een onmiskenbare analogie vertoont met de voorstellingen der romantiek, zo ook zijn genadebegrip. Maar waar de genade in de sfeer van de romantiek een psychologische kategorie is – zij wordt hier opgenomen in het natuurlijk-geestelijk ontwikkelingsproces van de mens en zij is onvoorwaardelijk gebonden aan de concentratie der ziel op het Hoogste[1] – daar is zij in Bollnow's filosofie een ontologische kategorie, gebonden aan de ervaring van het helende, bergende Zijn.

Wij zagen, dat Bollnow aan zijn opvatting der nieuwe geborgenheid een ethisch en een ontologisch aspect verleende. Terwijl hij de deugden aan een scherpe fenomenologische analyse onderwerpt en concreet beschrijft om hun wezen op het spoor te komen, blijft hij in de tekening van het Zijn vaag. Er wordt geen poging gedaan, het in zijn ontische structuren bloot te leggen. Hier schiet zijn fenomenologie tekort. Het Zijn is voor hem in laatste instantie een grenservaring, waarover de mens niet beschikt. Het is met en in het geloof

---

[1] Onder genade wordt in de romantiek verstaan een onmiddellijk „Überwirken" Gods op de tot bewustzijn ontwikkelde ziel, een directe beïnvloeding van de psyche door het hoogste mysterie, noodzakelijk samengaande met een inwerking van de ziel op God. Het bestaan van zulk een wederzijds „Überwirken" wordt bewezen door de wet der wezensanalogie en het hogere „instinct" van de tot bewustzijn gekomen mensheid. Vgl. C. G. Carus: *Psyche* 2, p. 454, 455.

gegeven. De deugden kan hij concreter beschrijven omdat het hier gaat om iets dat in het menselijk leven als concreet fenomeen zichtbaar en binnen zekere grenzen ook beschikbaar is. De betekenis van Bollnow's filosofie ligt dan ook meer in de ethiek dan in de ontologie. Hij is in zijn Nieuwe Geborgenheid niet bij machte gebleken een voor de lezer overtuigende samenhang te smeden tussen deze beide sectoren zijner wijsgerige bezinning, m.a.w.: hij heeft de positieve deugden als hoop, geduld, dankbaarheid etc. niet ontologisch verantwoord.[1] Bedenkelijk wordt het, wanneer hij het christelijk geloof in het geding brengt. Bollnow poneert o.a. de these dat aan de christelijke vorm van geloofsvertrouwen een natuurlijke voorvorm voorafgaat. Het natuurlijk geloof in het Zijn is volgens hem onafhankelijk van de bijzondere inhoud van het christelijk geloof en onderstelt dit geloof volstrekt niet.[2] Vanuit filosofisch standpunt kan men stellen, dat het wijsgerig en het christelijk geloof een analoge structuur vertonen, met dit onderscheid evenwel, dat het wijsgerig geloof minder voorwaarden stelt, een algemeen-menselijke houding representeert, die geen beslissing voor de boodschap van het Evangelie verlangt, zodat het christelijk geloof voor het natuurlijk Zijnsgeloof irrelevant is. Zo kan Bollnow zeggen: De hoop als zodanig heeft geen positieve bevestiging nodig door een positieve godsdienst.[3] Of, met de woorden van Rilke: Om God te vinden, moet men gelukkig zijn.[4] Evenwel, in deze affirmaties ligt al een zeer bepaalde onderstelling, nl. die van de absoluutheid van het natuurlijk geloof opgesloten. Een wijsgerig geloof, dat zich aandient als „voorvorm" van het christelijk geloof, verabsoluteert zich en het moet dan ook, krachtens dit absoluutheidsbesef, zichzelf als criterium beschouwen ter onderscheiding van wat op ontologisch niveau als primair en secondair, absoluut en relatief te gelden heeft. Bollnow heeft zich de vraag naar het wezen van de christelijke religie, het Openbaringsgeloof niet gesteld. Toch spreekt hij er een waardeoordeel over uit. Met welk recht? Wanneer men de relatie van ontisch en christelijk geloof „geistesgeschichtlich" beziet, dan blijkt dat de orde omgekeerd is: in het Christendom is het geloof geloof „schlechthin". De geschiedenis van het woord geloof toont aan, dat het maar niet een algemeen religieuze term betreft, maar dat het in de chris

[1] J. Sperna Weiland, *o.c.* p. 636.
[2] Bollnow, *ibid.* p. 46.
[3] Bollnow, *ibid.* p. 85.
[4] Bollnow, *ibid.* p. 104.

telijke godsdienst zijn centrale betekenis heeft. Dit geloof wil ten alle tijde zo verstaan worden, dat hierin tot waarachtige vervulling komt wat geloof heet. Daarom kan het in absolute, d.i. zonder verklarende zin worden gebruikt. Wat als nadere bepaling kan worden toegevoegd, dient tot verheldering van datgene, waarin het zijn oorsprong, grond, werkelijkheid en leven heeft.[1] In dit licht is het natuurlijk-wijsgerig geloof een geseculariseerde vorm van het christelijke. Bollnow's these is er een bewijs van, dat het in het wezen van het geloof zelf ligt opgesloten dat het *of* totaal is *of* niet is. Er kan dan ook geen „voorvorm" van het geloof, onverschillig of deze ontologisch of christelijk is, bestaan. Ook dan, wanneer de filosoof de ontische „voorvorm" zou willen uitbreiden met de inhouden van de christelijke religie, dan zou hij deze verstaan als symbolen, mythen, als illustraties van zijn wijsgerig geloof en daaraan ondergeschikt maken. Beziet men tenslotte deze relatie vanuit het christelijk geloof zelf, – wij mogen dit doen, omdat Bollnow het christelijk geloof ten tonele voert – daar kan het geloof als menselijkelevenshouding enkel vanuit het handelen Gods worden verstaan. Het geloof is niet primair *houding*, maar een *verhouding* van de mens tot God, die zijn levenshouding omvat. Een leven vanuit Zijn beloften. Daarom alleen, en niet enkel op grond van het feit, dat in het historisch Christendom de essentie van het geloof zichtbaar is geworden, kan het de pretentie voeren geloof „schlechthin" te zijn. De wijsgerige poging, de houding van dit geloof af te snijden van haar wortel en absoluut te stellen (absolvo = losmaken) is een opgeven van de wijsgerige grondhouding der „Voraussetzungslosigkeit".

In zijn laatste boek citeert Bollnow met instemming de gedachten van de psychiater H. Plügge.[2] Er bestaat grote verwantschap tussen beider antropologie. Zo tekenen beide de hoop als de grondstemming van het menselijk zijn.[3] En beide beschrijven ons de antropo-

---

[1] G. Ebeling, *das Wesen des christlichen Glaubens*, S. 17f.

[2] Bollnow, *ibid.* p. 19v.

[3] H. Plügge, *Über die Hoffnung*, in *Situation* I, 1954, S. 54ff. id. *Hoffnung* in *Psyche*, S. 438. Plügge stelt tegenover de „gemeine Hoffnungen" de „fundamentale Hoffnung". De laatste is „ein Akt der personhaften Existenz, ein personaler Grundakt, eine Tugend." Waar de gewone alledaagse verwachtingen de tijdelijkheid der wereld, toeval en contingentie onderstellen, daar gaat het in de „fundamentale" hoop om de verwerkelijking van de persoon. Ja, uit de teleurgestelde verwachtingen kan de echte hoop openbloeien. „Es handelt sich bei der Erfahrung dieser Hoffnung um die Erfahrung eines unsre Existenz transzendierende Bezugs". Vgl. Baudelaire: je me tue parce que je me crois immortel et que j'espère. (Plügge: *Über suizidale Kranke*, *Psyche*). Bollnow en Plügge stellen de hoop onder het gezichtspunt van het „Heil-sein" of „Wieder-Heil-werden".

logische hoop als de natuurlijke voorvorm van de christelijke verwachting.[1] Toch is er een groot verschil: Plügge stelt de antropologische hoop tenslotte in het perspectief der christelijke heilsverwachting: de christelijke hoop preciseert de natuurlijke voorvorm der hoop als heel-zijn der persoon, als duur en vernieuwing in de hoop der opstanding.[2] De natuurlijke hoop blijft volgens hem bedreigd, omdat zij behoort tot het bedreigd-zijn onzer existentie. De christelijke hoop daarentegen is onaangevochten door de vertwijfeling of zij bestaat in het geheel niet.

De wijsgerig-beslissende vraag *waarop* de mens in zijn hopen gericht is, *wat de grond* is van zijn dankbaarheid, wordt door Plügge in de richting van de christelijke Openbaring beantwoord. Bollnow laat deze vragen open.[3] Zijn ontologie mist de fundamentele kracht van een oriënteringscentrum. Zijn wijsgerig denken wordt niet gedragen door een richtinggevend principe. Daarom is zijn Zijnsleer in wezen geen ontologie, omdat er geen metafysisch uitgangspunt aan ten grondslag ligt. Sperna Weiland schrijft dan ook terecht, dat wat Bollnow leert omtrent een Zijn dat ons bergt en ons leven omvat, „ten onrechte wordt aangediend als een ontologie".[4] Er is slechts sprake van een soort van mystieke Zijnservaring, die met de principiële identiteit van de termen geloof en genade kan worden verklankt. Omdat het in deze begrippen opgesloten betrekkingskarakter ontbreekt, kunnen ze niet meer functioneren in hun oorspronkelijke transcendente zin, slechts nog een vage aanduiding zijn van een werkelijkheid, bij wier gratie zij hun leven en volheid ontvangen. Als genade over ons komt in de vorm van een geschenk dat hij zich door eigen krachtsinspanning ook weer veroveren moet, dan is genade geen genade meer. Als we het zelf zijn die ons op de een of andere manier genade schenken, dan is ons geen genade geschonken.[5]

---

[1] Plügge, *Über die Hoffnung,*: Die echte Hoffnung ist die in der menschlichen Natur vorgebildete, der menschlichen Natur von vornherein eigentümliche Vorform der christlichen Hoffnung. Gleichsam der Rohstoff dazu.

[2] Plügge, *ibid.* Was in der natürlichen Vorgegebenheit der Hoffnung als Heilsein der Person, Fortdauer, Werden oder Erneuerung aufgezeigt werden konnte, wird hier im christlichen Bereich präcisiert als Auferstehung.

[3] Vgl. H. Kuhn, *Philosopische Rundschau*, 4. Jg. 1956, S. 238: Bollnow's Untersuchungsweise muss freilich die philosophisch bedeutende Frage offenlassen: die Frage z.B. was der Mensch hoffen, wofür er dankbar sein kann..."

[4] J. Sperna Weiland, *o.c.* p. 636.

[5] A. J. de Sopper, *Grenzen der Openbaring* p. 179.

Evenwel, met het bovenstaande kan, dunkt ons, het laatste woord over Bollnow's filosofie niet gesproken zijn. Het was ons niet allereerst om kritiek begonnen – wij zochten naar een duidelijke afbakening der theologie als wetenschap sui generis tegenover de door Bollnow voorgedragen ontologie en antropologie. Wij zijn van oordeel, dat Bollnow met zijn filosofie der nieuwe geborgenheid zulk een belangrijke bijdrage levert tot een nadere bezinning op „het verschijnsel mens" en dat hij hiermee op een zo verrassende wijze het oude probleem van de verhouding filosofie en theologie – zij het impliciet – ter discussie brengt, dat het onverantwoord zou zijn om hem zonder meer hooghartig de deur te wijzen met een kritiek, die eer de belichaming van een persoonlijke overtuiging is dan het resultaat van een serieuze confrontatie met zijn denken.

Wij zagen, hoe deze filosofie doortrokken is van vreugde om het zijn van de mens, om het zijn van de wereld waarin zich de mens geborgen kan weten. Via een nauwgezette fenomenologische analyse der deugden en der ontologische begrippen hoop, geloof en vertrouwen in het Zijn poogt hij licht te werpen op de positieve structuren van de menselijke existentie in haar verhouding tot de wereld rondom. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat het begrip feest een dominerende plaats in zijn ontologie inneemt, als het centrum der nieuwe geborgenheid. Het feest is het pure leven als zodanig in onbevangenheid „zonder gedachten", dat in hoogste bloei van zich zelf geniet. Hier verkeert de mens in de nabijheid van het goddelijke.[1] Zelden is op wijsgerig niveau zo indringend de principiele verbondenheid van mens en feest beschreven, zelden zo verhelderend de zin der Zondagsviering getekend.[2]

De vraag, die wij willen stellen is deze: Hoe staat de theologische bezinning tegenover de wijsgerige stellingname van Bollnow? Heeft de geschiedenis ons niet geleerd, dat de theologie maar al te vaak haar ogen gesloten heeft voor de positieve waarden der wijsgerige reflectie?

Heeft de theologische wetenschap niet al te vaak – wellicht onbewust – de realia der genade, geborgenheid, dankbaarheid, geloof etc. voor zichzelf gereserveerd, ze niet duldend op het erf der wijsgerige antropologie, waardoor zij het haars ondanks zichzelf toestond ze naar eigen inzicht om te munten tot geseculariseerde

---

[1] Bollnow, *Nieuwe geborgenheid*, p. 163.
[2] *id.* p. 149vv.

begrippen? En nu zou het wel eens kunnen blijken, dat deze geseculariseerde begrippen meerzeggend zijn en dieper reiken dan de analoga, die in de kerk en in het Christendom worden gehanteerd. Hier zal het theologisch denken ernstig mee moeten rekenen. Als kerk en theologie zich blijven afsluiten voor de verworvenheden der hedendaagse wijsbegeerte, dan zal het hoe langer hoe moeilijker worden, het verloren contact met de mens van onze tijd te herwinnen.

Wij herinneren ons de gesprekken die gevoerd zijn rondom de vraag naar de verhouding van de christelijke boodschap en het denken van de tijd waarbinnen de boodschap werd uitgesproken.[1] De existentiefilosofie heeft deze probleemstelling opnieuw bijzonder acuut gemaakt. Er is gewezen op de klaarliggende mogelijkheden van een existentiële ontmoeting met toonaangevende denkers van dit klimaat. Van Jaspers is wel gezegd, dat zijn wijsgerig geloof een klemmende gelijkenis vertoont met het christelijk geloof, hoewel het er zich tegelijkertijd op een beslissende wijze van onderscheidt. Het boek van Heinrich Ott: „Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie" wordt beheerst door de gedachte dat wijsbegeerte en theologie in een noodzakelijk en voortdurend gesprek met elkaar moeten zijn en blijven. Ott ontdekt bij zijn Heidegger-interpretatie, vooral van de begrippen „Geschichte" en „Geschichtlichkeit" tal van frappante analogieën met het bijbelse denken.[2]

---

[1] C. A. van Peursen, *Existentiephilosophie en Christelijke verkondiging*, in *Kerk en Theologie*, April 1953, p. 117.

[2] Heinrich Ott, *Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, S. 13: Theologie und Philosophie stehen in einem nicht nur, wie die Historie zeigt, steten, sondern auch notwendigen Zweigespräch. In geen enkel geschrift over Heideggers filosofie is duidelijker gewezen op de parallellen met het bijbelse denken. Zo wordt bijv. de verhouding van „Sein" en „Nichts" in het licht van de theologie geduid: Das Nichts ist im Grunde das Sein selbst, bzw. im Ankommen des Nichts ereignet sich das Ankommen des Seins, im Verweisen des Nichts auf das Befremdliche des Seienden werden wir auf das Sein selbst verwiesen (S. 76). Das Nichts durchwaltet des Menschen Dasein. Angegangen vom Nichts, das Nichts in der Angst erfahrend wird er das Seiende in der Befremdlichkeit und Wunderbarkeit seines Seins gewahr. In dieser Erfahrung kommt er faktisch vor Gott und die creatio ex nihilo. Die Erfahrung des Nichts und in ihr die Frage nach dem Sein des Seienden ist ein Moment der Gottesbegegnung des die Welt denkenden, des philosophierenden Menschen (S. 86). Theologisch relevant is voorts de explicatie van het Zijn als ruimte der geschiedenis en de „Geschickhaftigkeit" van het denken: „Das wesentliche Denken ist ein Weg, ein Wegbau und ein Unterwegssein... (164). Das wesentliche Denken ist Erfahrung... Begegnung" (167). Ook het ding wordt verstaan vanuit het gebeuren en zo meent Ott: In Heideggers Deutung des Dings ist der verhängnisvolle Gedanke einer geschlossenen Immanenz nicht mehr spürbar: Die leibhaftige Welt ist zu möglicher Transzendenz hin strukturell geöffnet. Von Heideggers Wendung zum Ding her könnte dem Theologen neu verständlich werden dass Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist. (224). Toch menen wij dat Ott de tegenstellingen in zijn

Sartre's toneelstukken weerspiegelen altijd iets van het worstelen met de in zijn afwezigheid aanwezige God.[1] Ook heeft men wel de centrale begrippen van Merleau-Ponty's fenomenologie (o.a. zijn beschouwing van de ruimte, de lichamelijkheid etc.) getekend als wijsgerige parallelen met de grondstructuren der bijbelse antropologie.[2] Al deze kategorieën kunnen aan de theologische doordenking van de relatie van het christelijk geloof en de wijsbegeerte een nieuwe dimensie verlenen en zuiverend werken op veel dat in de traditie gestold is. Onze tijd is er meer dan ooit rijp voor, dat de theologie van zichzelf wegkijkt naar de vragen die de huidige cultuur zelf stelt. „Een zich direct bezighouden met literatuur, psychologie, filosofie, kan dan theologische betekenis hebben, omdat daardoor de theologische problematiek zelf haar wezens-eigen blikrichting verkrijgt en zo pas zich zelf terug kan vinden.[3]" Het is een der meest urgente zaken van onze tijd, dat de theologen zich bij monde van de moderne filosofie laten oproepen, hun geïsoleerde posities vaarwel te zeggen en zich zonder reserve te begeven op een terrein dat vele vruchtbare aanknopingspunten biedt voor een benadering vanuit het Evangelie.[4]

Wij menen dat Bollnow's filosofie zich als geroepen aandient om met zulk een ontmoeting ernst te maken. Zijn denken heeft belangrijke sporen bewaard van het christelijke erfgoed. Zijn visie der ge-

---

enthousiast zoeken naar analogieën te veel uit het oog verloren heeft. Zeker, op indringende wijze stelt Heidegger aan de theoloog vragen, die aan het geheim van de Openbaring raken, maar de zich tegelijkertijd met de aanrakingspunten openbarende tegenstelling tot het theologische denken heeft Ott niet zichtbaar gemaakt. Dit geldt voor de begrippen „Geschichte" en „Geschichtlichkeit", maar ook voor wat Heidegger onder „Begegnung" verstaat.

Men kan zeggen dat deze kategorie bij Heidegger in zoverre verwant is aan de bijbelse waarheid, dat H. iets verstaat van het „Sich-Schenken" van het Zijn (vgl. het Zijnsbegrip van Bollnow), maar in zoverre er volkomen aan tegengesteld, omdat hij de vrije zelfovergave Gods in Christus voor de zondaar buiten beschouwing laat. Ott staart zich te veel op formele overeenkomsten blind en negeert daarom de konsekwenties, die existentieel in de eigenlijke en oorspronkelijke tegenstelling: God-wereld-mens opgesloten liggen. Vgl. het fraaie artikel van Ed. Buess: *Die Philosophie Martin Heideggers und ihre theologische Deutung* in: *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, Nov. 1960 Nr. 22.

[1] Vgl. de discussies rondom het welhaast beruchte stuk: *Le diable et le bon Dieu.*

[2] R. Bakker *o.c.* S. 23–26.

[3] C. A. van Peursen, *o.c.*, p. 119.

[4] Het is van groot belang er op te wijzen hoe ook Karl Barth in zijn *Philosophien* und *Theologie*, in: *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth*, S. 93–106, de positie van de theoloog en de filosoof niet door een abstracte en grenzenloze tegenstelling laat beheersen, daar er volgens hem een solidariteit tussen de filosoferende en de theologiserende mens bestaat, waarin ook hun medemenselijkheid openbaar wordt. Wij hadden dit moment bij Barth nog gaarne uitgewerkt gezien. Vgl. A. Szekeres: *Karl Barth en de godsdienstfilosofie* in: *Kerk en Theologie* Apr. 1961, p. 65–74.

borgenheid, die de mens impulsen bedoelt te geven om vertrouwend op weg te gaan naar een onbekende toekomst, de ontoereikendheid van het menselijk bestaan om zichzelf te verwerkelijken, zijn aangewezen-zijn op wat in de vorm van genade op hem toetreedt, de antropologische noodzakelijkheid van hopen, geduldig-zijn, vertrouwen en geloven, het zijn evenzo vele oriëntatiepunten waaromheen het terrein zichtbaar wordt, dat de mens met de onvoorwaardelijke boodschap van het Evangelie in aanraking brengt. De uitermate belangrijke discussie tussen Otto Weber, Liechtenstein en Bollnow, enkele jaren geleden onder grote belangstelling gevoerd, zou een voorbeeld kunnen zijn voor de wijze waarop het gesprek tussen de filosoof en de theoloog plaats kan vinden.[1] Het gesprek met Bollnow kan onder twee voorwaarden worden ingezet, wil het vrucht dragen:

De filosoof zal moeten erkennen, dat zijn tekening van de verhouding natuurlijk geloof-christelijk geloof uit een niet op wetenschappelijke wijze te funderen apriorische overtuiging voortvloeit, waardoor aan het wezen van het christelijk geloof geweld wordt aangedaan.

De theoloog zal zich de wetenschappelijke epochè dienen te veroorloven, de wijsgerige begrippen in hun door de filosoof bedoelde verbanden te laten functioneren, om op deze wijze hun zin en betekenis te verstaan. Kortsluitingen ontstaan vaak hierdoor dat de theoloog vanuit de christelijke positie termen en begrippen gaat duiden, zoals ze door de wijsgeer niet bedoeld zijn. Het geloof zal alleen dan kunnen duiden, wanneer het zich door de liefde laat leiden om zijn filosoferende medemens in zijn eigen werkplaats te ontmoeten, zich voor hem open te stellen, en in gemeenschappelijke worsteling te zoeken naar een antwoord op de vragen waarvoor een confrontatie van de christelijke verkondiging met de hedendaagse bezinning op de mens beide stelt.

---

[1] *Existenzphilosophie und Pädagogik*, in *Bollnow-Liechtenstein-Weber, der Mensch in Theologie und Pädagogik*, 1957.

DE PSYCHOLOGIE VAN C. G. JUNG

DOOR

C. L. Tuinstra

Zwolle

Naar aanleiding van het overlijden van Prof. C.G.Jung op 6 juni 1961 zijn er – nu al weer enige tijd geleden – in verschillende dagbladen en tijdschriften beschouwingen gegeven over de psychologie, waarvan Jung de vader is.

Het is misschien goed ook in een theologisch tijdschrift hierover iets te zeggen.

Met het overlijden van Jung is de laatste van de drie grote corypheeën – Freud, Adler, Jung – heengegaan en daarmee is een stuk geschiedenis van de psychologie afgesloten. Maar daarmede behoort deze psychologie niet tot het verleden.

Zij werkt of het nu gaat om de zuivere psychoanalyse, van Freud, de Individualpsychologie van Adler of de complexe psychologie van Jung door in de psychologie van vandaag en misschien op een nog veel breder terrein.

Hoezeer men hier en daar ook poogt afstand te nemen van deze oudere psychologie: de nieuwere is zonder haar ondenkbaar.

Jung zowel als Freud hebben zich vaak begeven op een gebied, waar de psycholoog en de theoloog elkaar nogal eens ontmoeten: de mythologie en de symboliek.

Heeft deze ontmoeting enige zin gehad of moet men er maar niet al te veel betekenis aan hechten?

Zo hier en daar bestaat de neiging bij de theologen de beweringen van deze kant waardeloos te achten, waar ze toch immers uit een a-religieuse of agnostieke hoek komen.

Toch is het mogelijk, dat wij ondanks het feit, dat zij het er vaak naar gemaakt hebben, de auctores van psychoanalyse en dieptepsychologie onrecht aandoen.

Freud schreef b.v. indertijd: „die Zukunft einer Illusion". Dit geschrift heeft terecht nogal wat stof doen opwaaien.

Maar nu schrijft Laforgue – een frans psycholoog – in het tijdschrift Psyche: Il (Freud) me déclara franchement qu'à son avis „l'avenir d'une Illusion" était son plus mauvais livre – le livre d'un vieillard. Een zekere voorzichtigheid in ons oordeel zou ons theologen ook hier wel sieren!

Dit geldt nog sterker ten opzichte van Jung.

De auctor van de complexe psychologie is zelf toch ook wel een zeer compexe figuur!

Jung heeft zich voortdurend bezig gehouden met de vraag naar het verband tussen wat in de enkele mens omgaat en wat zich afspeelt in de mensheid, waarvan die enkele mens een deel is.

Hij heeft geprobeerd aan te tonen, hoe de mens als individu gebonden is aan de collectiviteit, waaruit allerlei strevingen doordringen in het zieleleven van de enkeling, waardoor zijn gedragingen sterk beïnvloed worden.

Hij heeft gepoogd daar „objectief" tegenover te staan. In zijn werken laat hij meer dan eens doorschemeren, dat hem dit vrij goed gelukt is. Er ligt iets tragisch in het feit, dat hem dat althans op één punt niét gelukt is, waar hij blijkbaar zelf beïnvloed werd door de chthonische driften in de mensheid, waar hij zelf telkens op gewezen heeft. Dit punt betreft zijn houding ten opzichte van de Joden.

Hij stond aanvankelijk niet afwijzend tegenover de zienswijze van het nationaal-socialisme in deze en eerst in de loop van de tweede wereldoorlog heeft hij zijn houding gewijzigd.

Maar misschien is dit een bewijs te meer van de realiteit van de oerstrevingen in de mensheid, die zelfs de sterksten te sterk zijn. En de schijnbaar meest onbevooroordeelde komt er door onder het oordeel te staan!

Het maakt ons in ieder geval wel duidelijk, dat alle inzicht, zelfs genialiteit ons niet kan beschermen tegen de kracht van de onbewuste psychische momenten.

Er is in de mens nu eenmaal méér dan hij weet, ook al wéét hij dit! Maar daarom zullen wij de „objectiviteit" op moeten brengen zoveel mogelijk af te zien van de persoon en ons te beperken tot zijn psychologie, voorzover deze doordringt in het gebied van de theologie.

Zo nu en dan heeft zich wel eens een theoloog aan de beoordeling van de psychologie van Jung gewaagd. De conclusies, waartoe zij kwamen, lopen nog al uiteen.

Zij bewegen zich zo tussen het afwijzend oordeel van iemand als Martin Buber en het daaraan volledig tegenovergestelde van Zacharias in zijn in 1954 verschenen boek: Psyche und Mysterium. Vanwege de merkwaardigheid – Zacharias is Oostersorthodox en heeft zijn boek voltooid op de 16de juli 1954, de 900ste verjaardag van de scheiding tussen de westerse en de oosterse kerk – laat ik hier de

conclusie volgen, waartoe laatstgenoemde komt: Wanneer het gelukt is in dit boek iets van de grootheid van de profetische zending, welke de psychologie van Jung voor het hedendaagse Christendom bezit, duidelijk te maken, is onze opdracht vervuld. Alles komt nu op de verwerkelijking aan.

Zij, die met deze dingen ernst maken, zullen vooreerst en op lange termijn eenzaam en dakloos in hun kerken staan. Zij zullen hun roeping slechts kunnen vervullen, wanneer zij zeer bewust in de kerk dit lot willen dragen. Dan zal het misschien gebeuren, dat deze enkelingen elkaar vinden en dat misschien ergens in een verborgen spelonk het mysterie opnieuw begint. „Aus den Krypten heraus wird der Kirche neues Leben zuwachsen. Aus ihnen werden die heilenden Kräfte für unsere zerrissene Welt strömen."

Een dergelijk enthousiasme zullen wij waarschijnlijk wel niet op kunnen brengen, ook al omdat wij in een situatie leven, waarin de psychologie als pastorale „hulpwetenschap" een belangrijk grotere plaats in is gaan nemen, maar zich anderzijds verwijdert van de aan de psychoanalyse verwante psychologie.

Men zou kunnen zeggen, dat in de psychologie, welke nu „en vogue" is, het historische plaats maakt voor het ruimtelijk karakter.

Men wil de mens begrijpen van uit zijn verhouding tot en in de „wereld".

Ik noem slechts de namen van Binswanger, Buijtendijk, van den Berg, Janse de Jonge e.a.

Maar misschien moeten we hier luisteren naar het wijze woord van L. Szondi: „Die vorhandenen Gegensätze in den verschiedenen Richtungen (in der Psychologie) sind fast alle komplementärer und nicht kontradiktorischer Natur. Sie ergänzen sich demnach wechselseitig und schlieszen sich nicht gegenseitig aus".

Wij willen de dieptepsychologie van Jung dan ook zien als een van de complementen van „de" psychologie van vandaag.

Zij vindt haar oorsprong in de psychoanalyse van Freud. Jung is echter zijn eigen weg gegaan.

Voor hem bestond het onbewuste uit meer dan het verdrongene.

Hij wil het psychische zoveel mogelijk als een geheel zien, dat voortdurend in beweging is. Men komt in de werken van Jung nogal eens de gedachte tegen: Alles Seelische ist wirklich d.h. wirksam.

Een groot deel van deze „werkzaamheid" is onbewust, maar juist omdat het alles in beweging is, dringt dit onbewuste toch door tot het bewuste door middel van de *symbolen.*

Jung heeft daar belangrijke dingen over gezegd.

Das Symbol ist immer ein Gebilde hochst komplexer Natur, denn es setzt sich zusammen aus den Daten aller psychischen Funktionen.

Dit kan men lezen in zijn naar mijn mening altijd het meest monumentaal gebleven werk: Psychologische Typen.

Daarin wijst hij op het symbool als een stuk energie, maar ook op de verenigende functie ervan.

Wanneer men doordringt tot de diepte van het geestelijk leven van de mens, zal men telkens weer deze verenigende symbolen ontdekken. Zij vormen een wezenlijk deel van de psychische strijd van de mens. Elk mens worstelt met de werkelijkheid, waarin hij staat, op zijn eigen wijze en zoekt tenslotte een compromis.

De houding, welke de mens in deze strijd aanneemt, ziet Jung uiteenvallen in de naar buitengekeerde en de naar binnen gekeerde mens. Maar elk mens is er weer onbewust op uit een compensatie te vinden tegenover de eenzijdigheid, waarin hij staat.

De tweeheid moet een eenheid worden, want zolang de tweeheid blijft bestaan, is er de gescheurdheid, waarbij een mens zou ondergaan.

Het zoeken naar een oplossing is een spontane neiging, die bij iedereen te vinden is.

De Prometheusmens – de actieve, naar buitengekeerde – kan niet geheel zonder de Behemothmens – de mens, die uit zijn onbewuste driften leeft. Hierin ziet Jung de grondslag van de verschillende typen, die men in de geschiedenis van het menselijk denken ontmoet. In het grote verschil tussen een Plato en een Aristoteles, de idealistische en de realistische mens. Bewust of onbewust zoekt de mens naar de „middenweg".

In zijn Psychologische Typen schenkt Jung veel aandacht aan het zgn. „urtümliche" karakter van de symbolen.

Een symbool functioneert in het leven van een bepaalde mens. Daardoor lééft het.

Toch vinden we in het symbool allerlei motieven terug, welke wij ook in mythen en sprookjes aantreffen.

Jung noemde dit het „Urtümliche Bild".

Een beeld is „urtümlich", wanneer het een archaïsche inslag heeft.

Dit is het geval, wanneer men er de bovengenoemde motieven in vindt. Het beeld hoort dan tot het *collectief onbewuste*.

Collectief zijn „alle diejenige psychische Inhalte, die nicht einem, sondern vielen Individuen zugleich d.h. also einer Gesellschaft, einem Volke oder Menschheit eigentümlich sind".

In zijn latere studies is de uitdrukking „das urtümliche Bild" wat op de achtergrond gekomen. Hij spreekt dan meestal van de *Archetypus*. Deze Archetypen verschijnen in de mythen en de sprookjes, maar ook in de droom en de psychotische fantasieprodukten.

In zijn „Einführung in das Wesen der Mythologie", welke hij samen met zijn geestverwant K. Kerényi in 1941 heeft geschreven schenkt hij veel aandacht aan deze „mythenbildende Strukturelementen der unbewuszten Psyche".

Bij de enkele mens verschijnen de Archetypen als van de wil onafhankelijke manifestaties van wat er in het onbewuste aan de gang is. Zij gaan terug tot een primitieve wereld, die dezelfde struktuur heeft als die wereld, welke wij ook nu nog bij primitieve volken aantreffen.

Onder primitieve wereld verstaat Jung dan die geestestoestand, waarin verschillende funkties als het denken of de wil nog niet afzonderlijk werken, maar nog „voorbewust" zijn.

Er wordt nog niet bewust gedacht, maar de gedachten „verschijnen". De primitieve mens kan volgens Jung niet zeggen, dat hij denkt, maar „es denkt in ihm". Het denken komt bij hem nog hoofdzakelijk voort uit het onbewuste en niet uit het bewuste.

De primitieve mens verkeert door dit ongedifferentieerde in een chronische schemertoestand. Daardoor is het ook vaak niet mogelijk onderscheid te maken tussen wat hij gedroomd heeft en wat hij in werkelijkheid beleefde. Mythen en dromen zijn voor hem werkelijkheid, omdat hij ze *beleeft*. „Es wirkt".

Zij kunnen dan ook niet zomaar weggenomen worden. Wanneer een mens zijn „mythologie" verliest, verliest hij zijn ziel.

Dit kan ook bij de geciviliseerde mens een katastrofe betekenen.

Dit moeten we niet vergeten, ook al zal de moderne psychologie al deze verschijnselen trachten te verklaren als „Selbstdarstellungen von Vorgangen im Unbewuszten oder als Aussagen der unbewuszten Psyche über sich selbst".

De religie is volgens Jung onmisbaar in de totaliteit van de menselijke persoonlijkheid. Zij wordt geboren uit de volheid van het leven. Zij heeft de functie het leven van een mens gezond te houden.

Maar dit heeft alleen zin, wanneer zij echt is d.i. wanneer zij leeft. „Wo die Religion eines Menschen nicht echt ist, ist sie wirkungslos" (Psychologie und Religion blz. 58).

In zijn „Symbolik des Geistes" betoogt hij, dat alle religieuse „waarheden": mythen en dogma's hun numineuse kracht ontlenen aan het feit, dat zij een archetypisch karakter hebben.

Want dan staan zij in verbinding met en werken zij uit het collectief onbewuste.

De Archetypus is trouwens een faktor, welke moeilijk nader te omschrijven is.

„De ene maal is een archetype vrijwel identiek met een instinkt, dan is het een psychisch beeld, dan de praedispositie voor het ontwerpen van dit beeld, dan een overgeërfde mogelijkheid van voorstellen, dan een uitdrukking van de creatieve kracht van de geest.

Men zal zeggen – aldus Rümke in Pro Regno et pro Sanctuario – dit is wetenschappelijk onverantwoord, vaag, onberekenbaar... toch komt het mij voor, dat dit een weg is, waarlangs men dieper kan doordringen in het zieleleven van een mens; het aantal archetypen is onbegrensd. In de mythologie is alles geladen met archetypische betekenis. De Archetypen zijn het bezit van de gehele mensheid".

Of om het met Jung te zeggen: „Er ist eine Disposition, welche in einem gegebenen Moment der Entwicklung des menschlichen Geistes zu wirken beginnt, indem er das Bewusztseinsmaterial zu bestimmten Figuren anordnet, nämlich die Göttervorstellungen zu Triaden und Dreieinigkeiten (Symbolik des Geistes 374).

Over deze dingen is vele eeuwen gestreden. Daarom kan volgens Jung het dogma onmogelijk „eine leere Phantasie" zijn.

Hij haast zich overigens hier te verklaren, dat het dogma als metaphysische waarheid voor hem volstrekt ontoegankelijk blijft, en hij vermoedt, dat hij niet de enige is, bij wie deze zaak zo ligt. Hij wil het dogma zien als natuurwetenschappelijk object. (ibidem 444).

Voordat wij nog iets meer over de Archetypen zeggen, willen we opmerken, dat in zijn laatste werken de psychologie steeds meer de indruk maakt één groot complex te vormen, waaruit men slechts met moeite een onderdeel kan losmaken.

Zo gaat hij in Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte, uit van het begrip Ik. Het Ik is die complexe factor, waarop alle werkingen van het bewustzijn betrekking hebben. Het is het centrum

van het bewuste. Het is het subject van alle persoonlijke „Bewusztseinsakte" (blz. 15). Het Ik rust op de bewuste psychische werkingen, maar ook op onbewuste inhouden. Maar ondanks de onbewustheid van een groot deel van zijn grondslag is het Ik toch *de* bewustzijnsfactor.

Het onbewuste, waarop het Ik rust, kan persoonlijk zijn. Het kan ook gerekend worden tot het collectief onbewuste, dat voornamelijk uit Archetypen bestaat.

De eerste Archetypus, waarmede het Ik te maken krijgt, is de *Schaduw*. De schaduw is eigenlijk de tegenpool van het Ik. De schaduw bestaat uit werkingen van het persoonlijk onbewuste. Hier kunnen allerlei minderwaardigheidsgevoelens medewerken, welke hun „afleiding" vinden in projecties van gevoelens, die in het onbewuste liggen. Deze projecties geven een ander beeld van de wereld dan zij in werkelijkheid is. Voor degene, die projecteert, bestaat alleen de door de projecties misvormde wereld.

„Het is dikwijls tragisch om te zien op welk een doorzichtige wijze een mens het leven voor zich zelf en voor anderen moeilijk maakt, maar absoluut niet kan inzien in hoeverre de gehele tragedie van hemzelf uitgaat en door hemzelf altijd maar weer gevoed wordt. Zijn bewustzijn doet het in geen geval, want dat jammert en kankert over een trouweloze wereld. Het is veeleer „ein unbewuszter Faktor, der die welt- und selbstverhüllenden Illusionen spinnt. Das Gespinst zielt in der Tat auf einen Cocon hin, in welchem das Subjekt am Ende eingeschlossen wird."

De „Ikwording" is een strijd: die van de „Individuation".

Hierin wordt de man tot een individu met mannelijke eigenschappen, de vrouw tot een individu met vrouwelijke eigenschappen.

Maar in het leven van elke mens is een zekere compensatie te vinden, welke afkomstig is uit het onbewuste.

Deze compensatie heeft een archetypische karakter.

Zij wordt voor de man aangeduid als de *anima*: het vrouwelijk tegenwicht; en voor de vrouw als de animus: het mannelijk tegenwicht. Men vindt deze anima in dromen, visioenen en fantasieën. „Zij is geen uitvinding van het bewustzijn, maar een spontaan voortbrengsel van het onbewuste."

Hier hebben de archetypische symbolen dus de functie het geestelijk evenwicht bij de mens te bewaren.

Dit geschiedt bij de primitieve mens vrijwel ongemerkt en vanzelfsprekend. Hoe meer de mens echter geciviliseerd is, d.w.z. hoe

bewuster hij leeft, des te moeilijker kan hij zich overgeven aan de werking van de symbolen in de dromen of in de mythen.

De functie van de Archetype: het geestelijk evenwicht te bewaren kan men b.v. terugvinden in het verschijnsel van de „godenparen" zoals Hermes en Aphrodite.

Maar ook in het Christendom ziet Jung deze tweeheid verschijnen in de verhouding van Christus en zijn kerk.

Hij citeert uit II Clemens 14:2; God schiep de mens mannelijk en vrouwelijk. Het mannelijke is Christus, het vrouwelijke is de Kerk. Krijgen wij hier – volgens Jung – al enig begrip van de betekenis van deze beide elementen: deze worden ons eerst in volle omvang duidelijk, wanneer wij proberen door te dringen in het onbewuste. „Erst wenn wir in die dunkle Tiefe hinein leuchten und die seltsam verschlungene Wege menschlichen Schicksals psychologisch erkunden, wird es allmählich offenbar, wie grosz der Einflusz dieser beiden Bewusztseinskomplemente ist." (blz. 42).

In zijn boek Aion legt Jung grote nadruk op hetgeen hij reeds eerder uiteengezet heeft: het Ik is slechts een deel van de gehele persoonlijkheid. Het is wel het uitgangspunt van de bewuste handelingen, maar de gehele persoonlijkheid wordt gevormd door het *Zelf*.

Dit omvat niet alleen het bewuste leven maar ook het onbewuste.

Dit geeft aan de persoonlijkheid haar eigen karakter.

In het Zelf ligt altijd iets van spanning tussen het bewuste en het onbewuste.

In het onbewuste werken de archetypische krachten, welke het Ik, dus het bewuste leven, kunnen gaan overheersen.

In de strijd om de Ikwording – de Individuation – moet het onbewuste zich aanpassen bij het bewuste.

„Het Zelf zou gekarakteriseerd kunnen worden als een soort compensatie in het conflict tussen het innerlijk leven en het leven in de wereld. Maar dit kan alleen gezegd worden, wanneer het Zelf al tot een zeker resultaat is geworden. Een resultaat, dat slechts langzamerhand verkregen is en dat onder veel moeite en strijd iets is geworden, dat men werkelijk kan ervaren."

Wanneer dan zo het Zelf gevormd is, is het laatste stadium in de vorming van de totale persoonlijkheid bereikt.

Dit Zelf wordt meestal aangeduid door typische symbolen. Jung noemt de vierslag en de ring, hij wijst o.a. ook op het chinese Tao.

Jung komt er tenslotte toe ook de Christusgestalte als een symbool van het Zelf te zien.

Christus is het „verenigende" symbool bij uitstek.

Hij is de Archetypus, die nog een sterke uitwerking heeft op vele westerse mensen, ook al zien wij zijn invloed steeds minder worden. Christus is de nog levende mythe van onze kultuur. Daarom móéten wij wel aandacht aan Hem schenken!

Hij is onze „Kulturheros", die, afgezien van zijn historiciteit, de mythe van de goddelijke oermens, de mystieke Adam belichaamt. Hij is het, die het middelpunt vormt van de christelijke mandala (ring), de Heer van de Vierslag, welke wij terugvinden in de vier Evangelisten, symbolen, welke de vier zuilen van zijn troon aanduiden.

Hij is in ons en wij in Hem. Zijn koninkrijk is de kostbare parel, de in de akker verborgen schat, het mosterdzaadje, dat tot een grote boom wordt en de hemelse stad. Zoals Christus in ons is, zo is ook zijn koninkrijk in ons.

Deze enkele algemene aanduidingen dienen, volgens Jung, om de psychologische positie van het Christussymbool te karaktiseren. In Christus krijgt de Archetypus van het Zelf gestalte: „Er stellt eine Ganzheit göttlicher oder himmlischer Art dar, einen verklärten Menschen, einen Gottessohn sine macula peccati, der von der Sünde nicht befleckt ist" (Aion blz. 64).

Het kenmerkende van de Archetypus is de „aanwezigheid" van de tegenkant. Dat is in dit geval de figuur van de Antichrist. Jung citeert dan I Johannes 4:3 „en iedere geest, die Jezus niet belijdt, is niet uit God. En dit is de geest van de Antichrist, waarvan gij gehoord hebt, dat hij komen zal en hij is nu reeds in de wereld".

De Antichrist is de donkere tegenkant van de Christusgestalte. Beide zijn christelijke symbolen, welke dezelfde betekenis hebben als het beeld van de tussen twee misdadigers gekruisigde Heiland. „Dieses grosze Symbol will besagen, dasz die weitere Entwicklung und Differenzierung des Bewusztseins in die immer bedrohlichere Erkenntnis des Widerspruches hineinführt, und nichts weniger bedeutet als *eine Kreuzigung des Ich* d.h. eine qualvolle Suspension desselben zwischen unvereinbaren Gegensätzen" (ib. 74).

Wij mogen hier nog wijzen op een vroegere uitspraak van Jung, welke misschien wel interessant is in verband met het gesprek over „Entmythologisierung":

„Christus leefde een concreet, persoonlijk en „eenmalig" leven,

dat echter in alle opzichten een wezenlijk archetypisch karakter heeft. Dit karakter komt uit in de veelvuldige betrekkingen van biografische bijzonderheden met overal voorkomende mythische motieven. Door deze niet te loochenen betrekkingen valt het de „Leben-Jesu-Forschung" moeilijk uit de gegevens van het Evangelie een individueel, van mythen ontdaan leven van Jezus samen te stellen. In de Evangeliën zelf zijn de feiten, legenden en mythen tot een juist de zin van het Evangelie uitmakend geheel verweven. Dit gaat verloren, wanneer men een leven van Jezus zoekt, dat van dit archetypische gescheiden is. Het archetypische is de onbewuste grondslag van elk mensenleven. Daardoor „wird durch das geoffenbartes Leben Jesu auch das geheime unbewuszte Grundleben jedes Einzelnen offenbar, d.h. was im Christus leben geschieht, ereignet sich immer und überall" (Psych. u. Religion 159).

De hier weergegeven beschouwingen van Jung hebben wel een bijzondere plaats gekregen in het gesprek, dat in de psychologie gaande is. Waar Jung zich telkens bewogen heeft op een gebied, dat buiten de psychologie valt, is het niet zo vreemd, dat aan dit gesprek ook door niet-psychologen deelgenomen wordt.

Het bijzondere bestaat ook daarin, dat men meer dan eens bij een en dezelfde persoon grote waardering en besliste afwijzing vindt. Binswanger spreekt in zijn „Grondformen" zijn grote waardering uit voor de wijze, waarop Jung de Individuation, de zelfverwerkelijking van de mens beschrijft: „wanneer Jung dan echter de grond van het Zelf in het collectieve onbewuste zoekt, moeten wij weer uit elkaar gaan" (blz. 437).

Naar de mening van de psychiater Carp zal het een onvergankelijke verdienste van de leer van Jung blijven de psychologische wetenschap wederom te hebben teruggevoerd naar het diepste innerlijk van de mens zelf, nadat zijn leermeester Freud de weg hiertoe had gebaand. Carp schenkt grote aandacht aan Jung's conceptie van de Archetype: in de Archetypus openbaart zich een onoplosbaar menselijk conflict tussen individu en buitenwereld; het is de stempel van het menszijn. In zekere zin scheppen zij een ordening in de conflictsfeer binnen welke de mens krachtens zijn menszijn heeft te leven en te existeren. Als geheime codetekenen staan de Archetypen in de menselijke geest en verwijzen naar de conflictsituatie, welke de mens van oudsher als zodanig moet hebben ervaren en tot op de huidige dag ervaart. Aldus Carp in De Analytische

Psychologische Behandelingsmethode volgens Jung blz. 55.

Toch kan Carp zich niet onttrekken aan een gevoel van aarzeling, dat altijd weer ontstaat, wanneer Jung zich begeeft op het terrein van de religie.

Zijn de door Jung opgeworpen vragen wel rijp voor de verstrekkende conclusies, welke hij b.v. trekt uit de „identiteit"?

Een apriori aanwezig vader- resp. moederbeeld zou de feitelijke grondslag vormen van het ontstaan van mythen enz., maar Carp wil vragen naar de Oorsprong, de Oergrond, waaruit deze universele struktuur zijn ontstaan te danken heeft... Het Godsbestaan eenvoudig te loochenen, zoals Jung volgens Carp probeert te doen, en een constructie (God als het archetypisch beeld van de lijflijke vader) hiervoor in de plaats te stellen, moge voldoen aan een behoefte van diegenen, welke de tijdgeest in deze zin menen te moeten verstaan. Voor diegenen, welke deze behoefte niet gevoelen en veeleer prijs stellen op een deemoedige erkenning van de realiteit van het als zodanig onbegrepene en zelfs onbegrijpelijke is God niet slechts een psychische werkelijkheid, een fictie, welke in een algemene behoefte voorziet (ib. blz. 72).

Belangrijk is ook het geluid, dat we horen bij Erwin Fromm, een psycholoog „van afkomst" een leerling van Freud, in zijn boek: The forgotten. language

Met deze taal bedoelt hij de taal der symbolen.

Mythen en dromen – hoe verschillend ook – zijn alle geschreven in de symbolische taal. Het antwoord, dat Fromm geeft op de vraag naar de oorsprong van de overeenkomst op dit punt bij zulke verschillende geestesuitingen (identiteit) is nogal eenvoudig. Zij – de symbolen – vinden allen hun grond „in the properties of our body, our sense and our mind, *which are common to all men.*"

Zij behoren tot ons menszijn. Het is ook niet nodig, dat wij leren huilen. Zo is het ook met de symbolische taal.

In verband hiermede is de opmerking, welke Fromm maakt over de verhouding van psychologie en religie bij Jung belangrijk: hij wijst op de mening van Jung, dat van het onbewuste soms werkingen uitgaan, welke meer waard zijn dan die welke hun oorsprong vinden in het bewustzijn.

Fromm kan zich hiermede verenigen. Maar dan gaat Jung deze werkingen min of meer gelijkstellen met „goddelijke" openbaringen. Een enkel maal noemt hij een dergelijke uit het onbewuste voortkomende werking een „Stem". Deze „Stem" zou dan volgens

Jung een „basic religious phenomen" zijn. Dit kan men b.v. aantreffen in de droom.

Fromm zegt dan heel nuchter: „what we think in our sleep is our thinking" (blz. 90).

Ook in zijn Psychoanalysis and Religion bestrijdt hij verder de stelling van Jung, dat een idee altijd psychologisch waar is, wanneer het maar als idee bestaat. Maar zelfs geen psychiater – aldus Fromm – kan werken zonder te weten of een „idee" op waarheid berust.

Dit is een relativisme, dat volgens Fromm, voor de religie veel gevaarlijker is dan de denkbeelden van Freud!

Om de reeks van reacties van de kant van de psychologen op de denkbeelden van Jung te besluiten, wijzen wij nog op het boek van Janse de Jonge: De mens in zijn verhoudingen.

Jung wil – aldus Janse de Jonge – ten aanzien van allerlei psychologische, sociale en eventueel ook politieke problemen tot een evenwichtsinzicht komen in de krachtsverhouding van de persoonlijkheid. Op allerlei wijze heeft hij deze inzichten laten doorwerken in zijn psychologie. Zowel de nadere bezinning op het probleem van het Ik als op dat van het Zelf heeft daarom veel aan Jung te danken en zijn grote verdienste is hierin gelegen, dat hij een eenmaal aanvaarde en doorleefde conceptie met grote energie en soepelheid van geest weet door te voeren op de meest verschillende levensgebieden. Zijn uiteenzettingen over de totaliteit van de menselijke persoonlijkheid hebben dan ook grote indruk gemaakt. Het is niet juist deze problematiek, zoals Jung die geeft, af te doen met het verwijt, dat hij een gnostische wijsbegeerte bedrijft. Hij erkent zelf, dat het Zelf in abstracte zin tendeert naar een religieuse structuur, welke alleen in symbolische bewoordingen is te vatten.

Het is in hoge mate kenmerkend voor de hedendaagse westerse mens, dat hij slechts zeer moeizaam het psychologisch evenwicht weet te bewaren, waarbij hij enerzijds doorslaat naar de kant van de onderschatting van het werkelijkheidskarakter van de symbolen, anderzijds openstaat voor een nieuwe mythologie (ideologie).

Voor Jung is Christus het archetype van het Zelf, maar bij Hem wordt wanneer men dit zo zeggen mag, de gulden middenweg – het psychisch evenwicht – voortdurend aanschouwelijk gemaakt. Christus weigerde een magisering van zijn optreden en weerde deze af in „zeg het niemand"; anderzijds weigerde Hij een rationalisering en concretisering in een al te directe politieke werkzaamheid. De motie-

ven van licht en schaduw blijken hierin levende eenheden. De historische reductie, welke probeert de Christusfiguur te overmeesteren, stuit af op de levende onherleidbaarheid van Christus.

Wel wijst Jung er herhaaldelijk op, dat hij psychologie wil bedrijven en geen metaphysica of theologie, maar wanneer hij zegt, dat de verhouding tussen Christus en het Zelf aan de orde is, dan kan dat ook volgens hem op tweeërlei wijze worden uitgelegd. Jung zelf stelt de vraag of het Zelf symbool van Christus is, dan wel Christus een symbool van het Zelf. Hij neigt er toe de laatste vraag bevestigend te beantwoorden.

Het blijkt weer eens te meer – zo voegt Janse de Jonge hieraan toe – dat de overwegingen over het probleem van het Zelf de neiging in zich dragen in ernstige mate de ons inziens psychologisch gestelde grenzen te overschrijden (blz. 50).

Wanneer men in de richting van Jung denkt, wordt de archetypische Godmenselijke structuur de omtrek van Christus.

Hiertegen maakt Janse de Jonge ernstig bezwaar, aangezien de centrale gegevens van de val des mensen hierin op ernstige wijze verwaarloosd wordt. De Archetype van de Godmens wordt eigenlijk onttrokken aan de val en daardoor vindt een vooruitgrijpen plaats op het uit eindelijk herstel van de mens. Zo gezien betekent de psychologie van Jung een grensoverschrijding, een anticiperen op het herstel der dingen" (blz. 51).

Deze reacties van psychologen zouden nog met meerderen aan te vullen zijn. Hier mag ik er misschien op wijzen, dat het punt, waar men overgaat naar de critiek, toch wel sterk aangewezen wordt niet door de speciale psychologie, maar door de „wereldbeschouwing" van de psycholoog.

Sierksma heeft in zijn „Freud, Jung en de Religie" er herhaaldelijk op gewezen hoe men telkens vergeet, dat Jung spreekt van de Godsvoorstelling en niet over God.

Hetzelfde deed Schär in zijn Religion und Seele in der Psychologie C.G.Jungs.

De reacties van de „anderen" lopen, wat waardering en critiek betreft, zeer sterk uiteen.

Wij citeerden reeds Zacharias, de Grieks Katholiek, die in de psychologie van Jung een mogelijkheid ziet om tot een meer persoonlijke toe-eigening te komen van datgene, wat de kerk leert. Dit vindt hij in deze tijd van ontkerstening een belangrijke zaak.

Bovendien ziet hij hier een weg om tot een nieuwe waardering van het sacrament te komen.

Waardering vinden wij ook in de kring, die het Franse tijdschrift Psyche uitgeeft. Deze kring is een werkgroep van mensen als Maryse Choisy, Laforgue, Servadio enz., die alle sterk beïnvloed zijn door Jung.

Wij noemen hier ook het werk van R. Hostie S.J. Analytische Psychologie en Godsdienst, dat een uitvoerige beschrijving bevat van de psychologische opvattingen van Jung.

Wel wijst ook hij telkens op het gevaar, dat Jung de grenzen van de psychologie overschrijdt, maar de nadruk komt te liggen op de positieve bijdrage, welke men vindt in de erkenning van de eigen specificiteit der religieuse functie, die nooit of nimmer wordt gereduceerd tot een ander instinct van welke aard ook (blz. 231). Het religieuse als zodanig is en blijft sui generis in de analytische psychologie.

Verder verrijkt Jung ons met een diepgaande studie van de meest voorkomende voorstellingen, waarin deze eigengeaarde functie zich uitdrukt. Deze studie is belangwekkend, omdat ze van louter empirisch standpunt uit een overtuigende overeenstemming aanwijst in deze voorstellingen en dan ook in een groot aantal afwijkingen de invloed van verschillende psychische factoren kan onderkennen. Tenslotte slaagt Jung er in al deze elementen in te bouwen in een groot psychisch geheel, waarvan het religieuse de sluitsteen uitmaakt, terwijl hij toch de beperkte draagwijdte van deze constructie, die naar zijn eigen getuigenis niets definitiefs kan uitmaken over het object van deze functie, althans theoretisch handhaaft. Aldus Hostie.

Het is mijns inziens niet toevallig, dat wij deze waarderende houding in het bijzonder aantreffen bij „Katholieken". Het lijkt mij enigzins in de aard van de katholieke theologie, welke de achtergrond vormt van hun oordeel, te liggen, dat zij het wat „gemakkelijker" met de opvattingen van Jung hebben dan degene, die huiverig zijn voor alles, wat te maken zou kunnen hebben met een „natuurlijke theologie".

In een artikel, dat in 1952 in Wending verscheen van de hand van Prof. van Oyen sluit deze zich aan bij wat Gebsattel zegt in zijn Christentum und Humanismus.

Hij meent, dat Jung geen onderscheid maakt tussen het natuur-

lijke en het goddelijke! Het Zelf is een samenstel van psychische – dus menselijke – werkingen, ook al wordt Christus het symbool van dit Zelf genoemd.

Hij ziet hier iets van een heidense geest.

De typisch moderne wil tot neutraliteit ten opzichte van een bepaald, omlijnd belijden maakt zich hier openbaar. Dit gaat evenwel niet zonder innerlijke tweestrijd, want niemand kan tenslotte volmaakt neutraal zijn. Men tracht een tussenweg te vinden door bij het wetenschappelijk onderzoek van de zgn. waarheidsvraag af te zien en koelnuchter de feiten te registreren en hun wetten te begrijpen, waarbij dan tegelijk een zekere persoonlijke geïnteresseerdheid, zij het op voorzichtige wijze wordt toegegeven.

De onderzoeker ordent alle verschijnselen en geeft ze hun plaats in zijn systeem, maar zelf kan hij nergens een hol voor zijn voet vinden.

„Deze typisch psychologistische houding doorschrijdt weliswaar de volle breedte van alle religieuse en numineuse verschijnselen, zij „verstaat" de gehele globus van een vermenselijking van het numineuse in alle fazen zijner verschijning" (blz. 39).

Ook Buber wijst er op in zijn „Gottesfinsternis", dat Jung de grenzen van de psychologie heeft overschreden. Met name, wanneer het omtrent de religie heet, dat zij een levende betrekking is tussen die psychische gebeurtenissen, die niet van het bewustzijn afhangen, maar zich generzijds daarvan in het duister van de achtergrond der ziel voltrekken. Deze definitie van religie wordt niet alleen zonder enige beperking uitgesproken, doch zou ook geen beperking verdragen: want als de religie een betrekking is tot psychische gebeurtenissen, (en dat kan niet anders betekenen dan: tot gebeurtenissen van de eigen ziel) dan is daarmee juist gezegd, dat ze niet een betrekking is tot een zijn of wezen, dat hoezeer het zich van ogenblik tot ogenblik tot haar wendt, haar steeds transcendent blijft. Nauwkeuriger gezegd: dan is zij niet de betrekking van een ik tot een gij. En toch hebben de onmiskenbaar religieuse mensen van alle tijden hun religie aldus verstaan, ook dan, wanneer zij het meest intensief verlangden, hun ik in dat gij mystisch te laten opgaan (blz. 87 van de vertaling van Kroon).

Buber wijst dan ook de zienswijze van Jung af als zou de Christusgestalte een van de symbolen van het Zelf zijn. Hij ziet hierin een realisering van de „identiteit van God met de mens" en als zodanig de op aarde neergedaalde laatste gestalte van die gnostische

god, die Jung eens heeft beleden en aan wie hij, in telkens hernieuwde aanduidingen van zijn nabije verschijning is trouw gebleven (blz. 101).

Er zouden nog meer namen genoemd kunnen worden van hen, die zich met de opvattingen van Jung bezig hebben gehouden. Maar we laten het hierbij. Genoegzaam blijkt nu wel, dat Jung en zijn psychologie samen een „complex" vormen, waar „geloofsovertuiging" en methode elkaar herhaaldelijk doorkruisen.

Toch is de psychologie van Jung daarmee niet afgedaan. Zij stelt in ieder geval enige ook voor de theoloog belangrijke vragen aan de orde.

Daarover nog enkele opmerkingen.

Allereerst over de *methode.*

In de godsdienstwetenschap maakt men onderscheid tussen de godsdienstgeschiedenis en de phaenomenologie.

De godsdienstgeschiedenis brengt een beschrijving van de gegevens, die betrekking hebben op een bepaalde godsdienst. De phaenomenologie wil inzicht schenken in het wezen en de structuur van de godsdienst.

De een kan niet zonder de ander.

Zo is het ook in de psychologie.

De ene methode zal beschrijvend zijn, empirisch, zich gaarne richtend naar het experiment, de andere, meer phaenomenologisch, wil de zin, de structuur en de oorsprong verstaan van de psychische verschijnselen. Sierksma zegt met Schär, dat Jung feitelijk de eerste is, die een werkelijk phaenomenologische aanpak heeft toegepast, welke geleid wordt door de eerbied voor de verschijnselen, deze tracht te beschrijven en te ordenen met het doel ze te verstaan (verstehen).

Toch zal de empirische psychologie niet gemist kunnen worden: „die Psychologie ist eine Erfahrungswissenschaft, die es mit wirklichen Dingen zu tun hat" (Aion blz. 86).

De psychologie van Jung stelt ons telkens voor vragen, welke niet altijd nieuw zijn, maar die als het ware open blijven staan. Zo de vraag of het geoorloofd is bij een duidelijke overeenkomst van de verschijnselen de regels van het ene gebied ook toe te passen in het andere gebied.

Is er een „tijdperk" aan te wijzen, waarin deze gebieden – b.v.

dat van de psychologie en de mythologie – min of meer samenvallen?

Jung heeft een antwoord gezocht vanuit de hypothese van het *collectief onbewuste.*

Hiermede wilde hij het verschijnsel van de identiteit van de symbolen verklaren.

Dit verschijnsel blijft ons fascineren. Nog dit jaar schreef de onderzoeker Wolfgang Cordan over „Archaische Riesenköpfe in Guatamala: „böse-streng blickte sie vor sich hin, die Urmutter, die Herrin der Horde, die Magna Mater. Grosz und furchtbar schaut das titanische Zeitalter uns an".

Toch blijft het ook een vraag of de hypothese van het Collectief Onbewuste een oplossing is.

Moeten wij deze niet veeleer zoeken in het bestaan van gelijke structuren, welke tot het wezen van ons menszijn gerekend moeten worden?

Fromm wijst al enigzins in die richting.

Hier hangt ook nauw mee samen het vraagstuk van de *primitieve mens.*

De primitieve mens heeft volgens Jung – en hier sluit hij zich aan bij Janet en Levy-Bruhl – nog niet de bewustheid en de gedifferentieerdheid van de moderne mens. Hij vindt het heel gewoon, dat de grenzen tussen hem en zijn omgeving vloeiend zijn. De primitieve mens is nog een willoos slachtoffer van zijn affecten. Hiertegenover staat het oordeel van van Baal in zijn „Over wegen en drijfveren der Religie" waar hij schrijft over de bij psychologen wijd verspreide opvatting als zou de primitieve mens iemand zijn, die zich voornamelijk bezig houdt met toveren.

Men gebruikt hier de denkwijze der primitieven om er onverstaanbare verschijnselen van psychische aard in het leven van de moderne mens mee te verklaren. Men zal eerst meer ernst moeten maken met het verstaan van de „primitieve" mens.

Hier ligt nog een probleem, waar men nog niet over uitgedacht is, maar waarbij wij aantekenen, dat zowel Jung als van Baal de „primitieve" mens uit eigen ervaring kennen.

Ook hier ligt op de achtergrond de vraag naar de anthropologie. Het laatste hoofdstuk van het hier meer aangehaalde boek van Sierksma heeft tot titel: Van Psychologie naar Anthropologie. Hij wijst er op hoe in Jung's benadering van het complex mens vele mogelijkheden voor een anthropologie liggen! Hij stelt immers als

voorwaarde voor een adaequate benadering van de psychische verschijnselen in ieder geval het gebruik van twee functies: denken én voelen.

Wij kunnen in dit bestek op deze vraag niet verder in gaan, maar het ware te wensen, dat er aan dit hoofdstuk verder geschreven werd.

Het moeilijke punt blijkt telkens weer te zijn in de beoordeling van het levenswerk van Jung: de verhouding van de Christusgestalte en de Archetypus.

Nu is hij op dit punt niet altijd duidelijk in zijn uitspraken. Hij zegt b.v., dat het een verzoeking kan zijn meer waarde te hechten aan de levende tegenwoordigheid van de Archetypus dan aan de idee van de historische Christus (Aion blz. 107).

Maar onmiddellijk daarna schijnt hij voor deze verzoeking te bezwijken, wanneer hij zegt: „wanneer men er toe overhelt de Archetypus van het Zelf als het eigenlijke „Agens" en daarmee Christus als symbool van het Zelf op te vatten, moet men bedenken, dat er een wezenlijk onderscheid bestaat tussen volmaaktheid en volledigheid: het Christusbeeld nadert de volmaaktheid – zo denkt men zich dit althans in –, de Archetypus bedoelt volledig te zijn en is nog ver van de volmaaktheid af. De Archetypus is een paradox, een uitspraak aangaande het onbeschrijfelijke, het transcendentale." De beschouwingen van Jung dragen trouwens herhaaldelijk een tweeslachtig karakter. Enerzijds wil hij het christelijk geloof recht doen, maar anderzijds is het alsof hij – misschien door eigen onbewuste strevingen – gedreven wordt naar het psychologisme, waar hij zelf telkens aan tracht te ontkomen.

Dit doet hem meer dan eens het christelijk geloofsleven scheef trekken. De voorstelling, welke hij er dan van geeft, gebruikt hij als uitgangspunt voor zijn beschouwingen.

Nu eens is het christelijk leven een leven vol morele conflicten, dan weer is het een geloofshouding, welke in hoofdzaak bepaald wordt door haar instelling op het hiernamaals.

Het is ook opvallend hoe hij christelijke en nevenchristelijke verschijnselen over een kam scheert.

Jung meent bovendien, dat hij onbevooroordeeld tegenover het christelijk geloof kan staan.

Van der Leeuw noemt dit een dwaling. Het is geen voordeel, wanneer een onderzoeker op het gebied van de godsdienstweten-

schap voor zichzelf meent, dat hij de religie niet nodig heeft. Het schouwen en waarderen van de godsdienstige verschijnselen kan alleen met vrucht geschieden, wanneer dit gebeurt van het eigen leven uit (Phaenomenologie blz. 613).

Dat dit bovendien een onmogelijkheid is, heeft Jung zelf bewezen door zijn eigen houding ten opzichte van het punt, waar wij in het begin op wezen.

Jung heeft zelf bij de behandeling van de symbolen voor het Zelf de opmerking gemaakt, dat hij bij de toepassing van zijn theorie op het Christelijk geloof het gevoel heeft met het Christelijk inzicht in strijd te zijn.

„De natuurlijke archetypische symboliek, welke een licht en duisternis omvattend geheel beschrijft, staat in zeker opzicht in tegenspraak met de Christelijke opvatting" (Aion blz. 383).

Heeft Jung hier iets gevoeld van het „tegennatuurlijke" van de Christusgestalte? Ergernis over de Gekruisigde?

In ieder geval pleit dit voor zijn „aanvoelen".

Toch meen ik, dat ondanks alles de psychologie van Jung niet afgedaan heeft. Wellicht zal zij eens beschouwd worden als een van de vele psychologieën, maar „de" psychologie zal men zich toch moeilijk kunnen voorstellen zonder de invloed, welke zij van Jung heeft ondergaan. Elke theoloog, die psychologie „bedrijft" zal dit moeten bedenken.

Maar ook buiten de psychologie zal men toch telkens de sporen van zijn invloed tegenkomen.

Wat de godsdienstwetenschap betreft, noem ik hier het werk van Mircea Eliade. Zijn gedachten over het symbool in Images et symboles wijzen op invloed van Jung. Zelf zegt hij: „c'est le plus grand mérite de C. G. Jung d'avoir dépassé la psychanalyse freudienne en partant de la psychologie même et d'avoir ainsi restauré la signi fication spirituelle de l'Image".

Eliade neemt de gedachte van de unieke plaats van de Archetypus van Jung over: l'archetype continue d'être créateur alors même qu'il s'est „dégradé" à des niveaux de plus en plus bas. (Traité d'histoire des religions blz. 369).

En het is de moeite waard kennis te nemen van de boeken, die voortkwamen uit een samenwerking van Jung met Kerényi e.a. zoals b.v. Einführung in das Wesen der Mythologie, waarin de

Gottkindmythos behandeld wordt en Der göttliche Schelm.

Men zal in ieder geval op dit gebied met de bijdrage van Jung rekening moeten houden.

Op het gebied van de *ethiek* is het merkwaardig om de gedachtengang van Erich Neumann te volgen, die als hoogleraar te Tel-Aviv zijn Tiefenpsychologie und neue Ethik schreef. In deze ethiek wordt de nadruk gelegd op de noodzakelijkheid de donkere kant van het leven (de schaduw) te aanvaarden. Het aanvaarden hiervan doet de mens steeds weer beseffen, dat hij gedetermineerd is door zijn structuur.

Achter de morele problemen van de individu doemt het morele probleem van de collectiviteit op, waartoe de individu behoort, en de bewustwording van zijn collectieve leugenachtigheid en verdringingen, van zijn bepaald zijn door de tijd en zijn tekortkomingen. Als laatste trap komt echter het morele probleem der gehele mensheid te voorschijn, dat tevens dat der Godheid is. Aldus Neumann. Zijns inziens komt de nieuwe ethiek overeen met de oorspronkelijke conceptie van het Jodendom, volgens welke de Godheid licht én duisternis, goed én kwaad geschapen heeft en God en Satan niet van elkander gescheiden, maar met elkaar verbonden aspecten van het numineuse zijn.

Jung heeft eens gezegd: Dwalingen vormden tenslotte meestal de fundamenten voor de waarheid en „wenn man von einem Ding nicht weisz was es ist, so bedeutet es schon einen Erkenntniszuwachs, wenn man weisz, was es nicht ist".

Tenslotte zou men op Jung het woord kunnen toepassen, wat Laforgue schreef over Freud: „Les erreurs de Freud, qui étaient inévitables à notre point de vue, seront, je crois, redressées par le temps, malgré les réactions de ceux qui cherchent à faire du freudisme une religion sectaire de la raison et de l'atheisme, et de Freud leur prophète".

Literatuur

Van C. G. Jung vooral: Psychologische Typen, Zürich 1930; Psychologie und Religion 1940; Symbolik des Geistes, 1948; Aion Untersuchungen zur Symbolgeschichte 1951.

Erwin Fromm, The forgotten Language, London 1952. Psychoanalysis and Religion, 1951.

R. Hostie S.J., Analytische psychologie en Godsdienst, Utrecht 1954.

H. Schär, Religion und Seele in der Psychologie. C. G. Jungs, Zurich 1946.

L. Szondi, Heilwege der Tiefenpsychologie, Bern 1956.
F. Sierksma, Freud, Jung en de Religie, Assen 1951.
A. L. Janse de Jonge, De mens in zijn verhoudingen, Utrecht 1956.
L. Binswanger, Grundformen und Erkenntniss menschlicher Daseins, Zürich 1956.
Erich Neumann, Dieptepsychologie en Nieuwe Ethiek, Arnhem 1952.
Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris 1949. Images et Symboles, Paris 1952.
K. Kerényi en C. G. Jung, Einführung in das Wesen der Mythologie, Amsterdam 1944.
J. van Baal, Over wegen en drijfveren der Religie, 1947.
Verder verschillende artikelen uit:
Psyche, Revue internationale des sciences de l'homme et de psychanalyse, Paris, 1953.
Wending 1952, A.O. 1961. Dictionaire de Psychanalyse et de Psychotechnique, Paris 1954, Pro Regno et pro Sanctuario, Nijkerk 1950, De toekomst der psychologie, Leiden 1960.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

ARTUR WEISER, *Glaube und Geschichte im Alten Testament*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1961, 370 S. Prijs kart. D.M. 24,—, LW. D.M. 28,—.

Gedurende de laatste jaren zijn enkele werken verschenen, die allerlei grotere en kleinere bijdragen uit het wetenschappelijke oeuvre van een auteur samenbundelen. Op deze wijze zijn o.a. studies die in eerste instantie elders waren gepubliceerd in allerlei tijdschriften bijv., en waarvan verschillende niet zo gemakkelijk te krijgen waren, nu opnieuw binnen het bereik van velen gekomen. Zo bezitten we, om op het terrein van de oudtestamentische wetenschap te blijven, gebundelde studies van *Alt*, *Horst*, *Noth*, *von Rad*, *Hempel*, en thans ook een dergelijke bundel van *Weiser*.

De eerste verhandeling dateert uit 1923, de laatste uit 1955. Het is zeer toe te juichen, dat ook is opgenomen zijn studie over „Glaube und Geschichte im Alten Testament", indertijd gepubliceerd in 1931. Het gaat daarin om het probleem van het „Ineinander von Glaubensvorstellung und Geschichtswirklichkeit", ook in het Oude Testament. Op duidelijke wijze wordt door *Weiser* uiteengezet hoezeer, wat het oudtestamentische getuigenis betreft, de „geschiedenis" invloed uitoefent op het „geloof" en omgekeerd. In dat verband moest uiteraard de vraag aan dil orde komen wat nu wel het Oude Testament onder „geschiedenis" we verstaan en waar voor hetgeen in het O.T. geloof is, de laatste wortels liggen van de zekerheid daarvan. Uitvoerig staat hij dan stil bij de „Historisierung" als functie van het oudtestamentisch geloofstype; historisering van de mythe, van het sprookje, van de cultus (feesten!) enz. Het behoeft geen betoog, dat in dit geschrift van 1931 allerlei vraagstukken aan de orde gesteld zijn, waarmee men als oudtestamenticus voortdurend in aanraking komt en die steeds weer opnieuw doordacht moeten worden. Wanneer men in de laatste tijd zo veelvuldig bezig is met het bestuderen van de verschillende tradities en traditie-complexen, en zich de vraag stelt, wat hiervan het gevolg is voor onze opvattingen omtrent „de geschiedenis" van Israël, omtrent de structuur van een „theologie" van het Oude Testament, en ook omtrent de vragen rondom de hermeneutiek van het Oude Testament, dan meen ik te mogen zeggen, dat in dit verband een ernstige bestudering van het door *Weiser* in zijn boek van 1931 gebodene nog steeds is aan te raden.

Daarom is het verheugend dit werk opnieuw afgedrukt te vinden. Voor een juist verstaan van het Oude Testament, ook in zijn betekenis voor het heden, voor onze situatie, is een goed inzicht in de verhouding van geschiedenis en geloof conditio sine qua non, omdat we van daaruit pas gaan begrijpen waarom de berichten omtrent „historische" gebeurtenissen in het Oude Testament luiden zoals ze luiden. Biedt het O.T. registratie van historisch feitenmateriaal of geeft het in zijn berichtgeving een

zeer bepaalde visie op het gebeuren dat heeft plaatsgehad? Op dit punt dient men tot klaarheid te komen, en *Weisers* verhandeling kan nog steeds verhelderend werken.

In deze bundel vinden we verder o.m. een studie over het probleem der zedelijke wereldorde in het boek Job, over religie en zedelijkheid in het boek Genesis, een degelijke verhandeling over het bijbelse bericht omtrent paradijs en zondeval. Vragen van cultus en heilsgeschiedenis komen aan de orde in een studie over Psalm 77; ook in zijn beschouwingen over de beschrijvingen van de theophanie in de psalmen en in de cultus.

Gelukkig is ook de kwestie van plaats en betekenis van het Oude Testament in het heden niet vergeten. *Weiser* is een en andermaal voor de „verdediging" van het Oude Testament tegenover allerlei aanvallen van buitenaf op de bres gesprongen. Reeds in 1925 verscheen een verhandeling over de betekenis van het Oude Testament voor het godsdienstonderwijs op de scholen. Er is een zekere spanning, zegt hij, tussen het O.T. en het godsdienstonderwijs, niet zozeer, omdat de leerlingen zelf deze spanning aan den lijve kennen, maar omdat de docent vaak de juiste instelling tegenover de oudtestamentische leerstof mist. Het zou me niet verbazen, indien zulks ook thans nog dikwijls het geval is en dan niet alleen in Duitsland, maar ook in Nederland. Intussen hebben dan de vertegenwoordigers van de oudtestamentische wetenschap de dure plicht bij de opleiding van „leraren" en in geschrift het hunne bij te dragen tot het wegnemen van die spanningen, zo ze er zijn, en tevens erop bedacht te zijn geen spanningen op te roepen, maar veeleer deze te voorkomen door ernstige bezinning op de vraag: hoe sta ik tegenover het O.T. en hoe spreekt dit oudtestamentisch getuigenis ons aan in onze situatie als Gods Woord.

In 1935 hield *Weiser* op de internationale „Tagung" van oudtestamentici in Göttingen een voordracht over „die theologische Aufgabe der alttestamentischen Wissenschaft", en in 1943 verscheen een artikel over: „das theologische Gesamtverständnis des Alten Testaments"; beide zijn in deze bundel opgenomen. Het spreekt vanzelf, dat deze bijdragen door de situatie van die tijd en door de toenmalige probleemstelling zijn beinvloed (om uitersten te noemen: Vischer of Hellbardt enerzijds en Hirsch anderzijds!). Ook al is men van oordeel, dat de hermeneutische vragen in het laatste tiental jaren nog scherper en geprononceerder zijn gesteld (vgl. bijv. de door *Westermann* uitgegeven „Probleme alttestamentliche Hermeneutik", 1960), dan moet men toch toegeven, dat ook *Weiser* onze dank verdient daarvoor, dat hij de moed en de innerlijke overtuiging heeft gehad zijn visie op het vraagstuk van de betekenis van het Oude Testament in de Chr. kerk te geven.

Al met al heeft *Weiser* ons in deze bundel een waardevolle verzameling studies geboden, en heeft hij velen, laten we hopen, voor lange tijd, een grote dienst bewezen, waarvoor hem ook op deze plaats oprecht dank wordt gebracht.

A. R. Hulst

G. E. MENDENHALL, *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient* (Theol. Stud. Heft 64), E.V.Z.-Verlag, Zürich, 63 S., prijs f 6,— (voor Nederland en het Ned. taalgebied bij G. F. Callenbach N.V. Nijkerk).

Deze uitgave is een vertaling van een tweetal artikelen in de Biblical Archaeologist van 1954, in 1955 apart verschenen onder de titel Law and Covenant in Israel and the ancient near East. Van belang zijn hier vooral de uiteenzettingen over het verbond, dat immers, gelijk bekend is, in het Israëlitische denken een grote rol speelt en waarover in het Oude Testament zo dikwijls gesproken wordt. Een communis opinio over ouderdom en herkomst van het begrip „verbond", om daarmee de relatie van God tot de mensen, van God tot het volk Israël aan te duiden, bestaat evenwel niet; en om in deze discussie een bepaalde weg te banen, heeft Mendenhall nadrukkelijk de aandacht gevestigd op verschillende verdragen van hethitische koningen met hun vazallen. Al deze verdragen zijn volgens een vast schema opgebouwd; een soortgelijk schema is op verschillende plaatsen in het Oude Testament terug te vinden, o.a. duidelijk in Joz. 24. Heeft men zich nu, toen in Israël de berichten over de verbondssluiting van God en Zijn volk werden opgesteld, bij dit in het oude oosten bekende schema aangesloten? Waarin schuilt het typerende van de oudtestamentische verbondsgedachte? Deze en andere vragen worden door de schrijver aan de orde gesteld en kort besproken. Ik kan de lezing van dit geschrift stellig aanraden; vooral ook, omdat in de laatste jaren de oudoosterse verdragsvormen, zoals we die behalve in hethitische o.a. ook in assyrische vazallen-verdragen aantreffen, zeer sterk in de discussie over „verbond in het Oude Testament" worden betrokken. Ik behoef slechts te noemen: Klaus Baltzer, Das Bundesformular, 1960. We zijn dus wel genoodzaakt ons opnieuw op de betekenis van het verbond (berith) te bezinnen en daarbij kan ook de lezing van de brochure van Mendenhall inleidend goede diensten bewijzen. A.R.H.

F. VAN TRIGT, *De verhalen over de aartsvaders*, Gen. 11, 27–50, 26 Lannoo, Tielt/Den Haag, 1961, 131 blz., ing. f 4,90 geb. f 6,50.

Dit geschrift van pater van Trigt is verschenen in de serie Woord en beleving; een reeks bestemd voor priesters, religieuzen, studenten en belangstellende leken. Houdt men deze doelstelling voor ogen, dan moet worden geconstateerd, dat de schrijver een bruikbare inleiding heeft geschreven op de patriarchenverhalen. Wetenschappelijke documentatie zult u er weinig in aantreffen; wel wordt het de lezer keer op keer duidelijk, dat de auteur de wetenschappelijke literatuur kent en op de hoogte is van allerlei zienswijzen omtrent bepaalde détails van de tekst van het boek Genesis. Hij houdt terdege rekening met de onderscheidingen tussen de J-, E- en P-tradities en stelt de verschillende visies, die deze „bronnen" op het doen en laten der patriarchen hebben, in een duidelijk licht. Dit alles brengt ons dus tot een waarderend oordeel; het boek verheldert de kijk op de Genesisverhalen. Uiteraard kan men rustig hier en daar

een vraagteken plaatsen; zo wordt Abram een Arameeër genoemd, waarbij op Deut. 26, 5 wordt gewezen; de vraag is of hier op Abram wordt gezinspeeld en niet veeleer Jacob is bedoeld. Is de besnijdenis een teken om te worden ingelijfd bij het volk Gods of een teken daarvan dat men tot dit volk mag behoren (blz. 36 vv.)?

Jammer, dat hier en daar het Nederlands niet geheel feilloos is (overstijgt, blz. 13, i.p.v. te boven gaat; bemerkenswaardig i.p.v. opmerkelijk, blz. 14; de ontmoeting van Abram met Melchisedeh maakt fortuin in de H. Schrift, blz. 56; plaats moeten ruimen, blz. 62, i.p.v. plaats moeten maken; toegehorigheid, blz. 65; omdenken, blz. 67, i.p.v. omvormen; neervleidt i.p.v. neervlijt, blz. 123). A. R. H.

Claude Tresmontant, *Sittliche Existenz bei den Propheten Israels*, Herder, Freiburg, 1962, 204 S.

Dit boek is een vertaling van La doctrine morale des prophètes d'Israel, in 1958 verschenen. De vraag, die de schrijver aan de orde stelt is deze: wordt de bijbelse gedachtenwereld gekenmerkt door een metaphysische structuur, en, wanneer dit het geval is, waarin verschilt dan die bijbelse metaphysische structuur van die van de mythische overleveringen der oude oosterse volken en ook van die van de Griekse wijsgeren? Hoe moeten wij de „sittliche Existenz" van de mens verstaan op grond van die metaphysische structuur?

In het eerste gedeelte van dit werk (S. 7–58) tracht de auteur de metaphysische structuur van de H. Schrift te ontwikkelen vanuit de berichten over de schepping. Het blijkt dan, dat het Oude Testament hier een getuigenis geeft, dat sterk afsteekt tegen wat alle mythologie leert. Het Oude Testament maakt scherp scheiding tussen God en schepping, heeft geen plaats voor de voorstelling van een ongeschapen chaos, voor het dualisme van een goed en een boos principe, wil van theomachie en theogonie enz. niet weten. Volgens bijbels getuigenis is de wereld „weder Gott noch eine Madalität der göttlichen Substanz" (S. 21); „die erste Tat der biblischen Metaphysik ist eine Entmythisierung der Welt" (S. 23). Het begrip der „schepping" vereist, wanneer men recht verstaat, stellig het monotheïsme.

Wat het kwaad betreft, moeten we vaststellen, dat volgens de oudtestamentische berichten dit niet voortkomt „aus der physichen Materie, sondern aus der Freiheit des Menschen" (S. 27). De schepping was, zoals zij uit de hand Gods ontstond, goed en gaaf; maar het is de mens, die in die schepping brengt de verwoestende macht, die haar aantast, het negatieve element, de zonde. De mens is dus voor het kwaad verantwoordelijk, niet de schepping.

Uitgaande van deze algemene beschouwingen gaat de schrijver daarna de bijbelse zedeleer schilderen, aangeduid als „die Sittenlehre der Propheten Israels" (S. 59–202). Hij laat uitkomen hoezeer deze bijbelse leer staat tegenover de zedeleer der naburige volken; in de H. Schrift worden de zeden der heidenen verworpen; er is een oppositie tegen wat men elders vindt. Aan de hand van beschouwingen over het offer (spe-

ciaal mensenoffer), sabbat, en besnijdenis toont de auteur aan, hoe het zedelijk bewustzijn steeds zuiverder en geestelijker wordt en in de nieuwtestamentische uitspraken zijn volle ontplooiing vindt. Daarna vestigt hij de aandacht op de verschillende phasen van een „theologie der geschiedenis", zoals we die bij de profeten vinden; hij schrijft over verkiezing en verbond, over ontrouw en bestraffing van Israël, over herstel en het heil óók voor de heidenwereld.

Wie als oudtestamenticus gewend is aan de vakliteratuur en aan de daarin naar voren komende aanpak der problemen, moet wel even wennen aan de geheel andere benadering der vraagstukken bij Tresmontant, nl. vanuit een chr. filosofie. Er zijn wel enkele uitspraken te vinden in dit boek, waarbij men in de kringen der oudtestamentici vraagtekens zou zetten of waarbij men bij het eerste lezen wat vreemd opkijkt. Om een voorbeeld te noemen: „die biblische Sittenlehre ist nicht auf das in Israel an den Menschen gerichtete Wort Gottes gegründet, sie ist auf das Wirliche, auf die Schöpfung Gottes gegründet" (S. 79f.).

Verder zullen stellig door theologen van Protestantsen huize wel aantekeningen gemaakt worden bij uiteenzettingen over de verhouding van geloof en verstand, over natuurlijke zedewet en natuurlijke godskennis („die biblische Theologie enthält eine natürliche Theologie", S. 77) enz. Bovendien – mag men het oudtestamentische getuigenis zo in zijn geheel „profetisch" noemen? Deze vragen – en er zijn veel meer te stellen – bewijzen, dat deze beschouwingen, die uit wijsgerige hoek komen, stellig voor theologen en exegeten van belang zijn en dat men dus op allerlei punten tot nadenken gedwongen wordt. Daarom wil ik gaarne verklaren dankbaar te zijn dit boek gelezen te hebben; de bestudering ervan kan vruchtbaar zijn. A.R.H.

B. J. OOSTERHOF, *Israëls Profeten.* Bosch en Keuning (BBB-reeks), Baarn, z.j., ing. f 2,90.

De schrijver, hoogleraar aan de Chr. Geref. Theologische Hogeschool te Apeldoorn geeft ons in dit pocket-boek niet alleen een korte schets van elk der „schriftprofeten", maar ook een bespreking van de voornaamste vragen die er rijzen met betrekking tot de profeten in het oude testament. Zijn uitgangspunt is, dat die mannen èn in de geschiedenis van Israël zelf èn in de geschiedenis van de ganse mensheid een uniek verschijnsel vormen. In het hoofdstuk dat handelt over de oorsprong der profeten wordt het „profetisme" in Mesopotamië, Egypte en Kanaän aan een kort onderzoek onderworpen en wordt als conclusie getrokken: het verschijnsel van Israëls profetisme kan niet uit de omringende wereld worden verklaard. Dit laatste onderschrijven we van harte. Maar – het werkwoord profeteren betekent toch meer dan alleen: het woord Gods verkondigen; en dáárvoor geven die buitenbijbelse teksten ons wèl enig licht. De grote profeten onderscheiden zich van de heidense profeten, maar het gaat toch te ver om van hen te zeggen dat ze hebben „gepreekt", zoals de schrijver herhaaldelijk zegt.

De moeilijke problemen worden genoemd en summier behandeld. Zo

spreekt de schr. over de verhouding van profetie en cultus, over de inspiratie, over mondelinge en schriftelijke overlevering der profetenwoorden, over de vraag naar het hoe van de vervulling. De schrijver zegt, dat hij zich daarbij op ,,bijbelgelovig'' standpunt stelt, wat o.a. betekent dat hij ervan uitgaat dat we in de bijbel een getrouwe weergave hebben van een historische werkelijkheid. Nu is het dunkt mij wel van belang wat men in dit geval onder ,,getrouw'' moet verstaan! Hij aanvaardt echter ook resultaten van de critiek, b.v. door te spreken van een deutero-jesaja; dan zou het echter consequent zijn geweest als deze profeet een plaats had gekregen in het historisch-gerangschikte overzicht van hoofdstuk II.

We hebben deze studie met genoegen gelezen. K. Roubos

NIEUWE TESTAMENT

Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament.* The Westminster Press, Philadelphia 1960, 294 p., geb. $ 6,00.

Deze studie van de Amerikaanse nieuwtestamenticus P. S. Minear is zonder twijfel een mijlpaal op de weg van de voortgaande bezinning op een bijbelse ecclesiologie. Wat in dit standaardwerk gepresteerd is, kan al blijken uit het feit, dat niet minder dan 96 beelden, waarin de jonge christenheid zichzelf gekwalificeerd heeft gezien, een exegetische bespreking ontvangen. Dit maakt het boek óók tot een zeer bruikbaar naslagwerk-met-registers; maar men zij gewaarschuwd: deze exegetische goudmijn kan alleen met vrucht geëxploreerd worden, wanneer het boek naar zijn totale bedoeling bestudeerd wordt, waartoe het eerste hoofdstuk de sleutel biedt.

Uiteraard is niet elk beeld even belangrijk. Het ene is secundair en staat min of meer geïsoleerd in het N.T., het andere is primair en heeft de geesten van heel de jonge christenheid beïnvloed. Eerst bespreekt M. de groep van de ,,minder belangrijke'' beelden, daarna wijdt hij hoofdstukken aan de beeldgroepen: het volk van God, de nieuwe schepping, de gemeenschap in het geloof en het lichaam van Christus. Hij licht zijn werkwijze toe met de plattegrond van Amsterdam. Men kan een van de grote wegen van het centrum uit gaan, maar men kan ook door de grachten varen, die in concentrische halve cirkels om het centrum liggen en daardoor telkens een van de grote wegen kruisen. Deze laatste methode heeft hij gekozen. Het belangrijkste resultaat van deze studie is dan ook, dat aangetoond wordt, hoezeer de verschillende beelden in onderlinge relatie verbonden zijn, niet alleen binnen één groep, maar vooral, wanneer de beeldgroepen in één alles omvattende blik gezien en gepeild worden. Een gewaagde conceptie, waarin de auteur m.i. meesterlijk is geslaagd zonder geforceerde schematismen. Tegenover J. A. T. Robinson en E. Best toont hij overtuigend aan, dat, hoe belangrijk het Paulinische concept ,,lichaam van Christus'' ook is, een geïsoleerde beschouwing op dwaalwegen leidt. Legitiem functioneert het alleen in de context van andere beelden. Overaccentuering van het beeld ,,lichaam van Christus''

ten koste van het beeld „volk van God" zou wel eens op latent antisemitisme in de kerk kunnen berusten, merkt M. tussen haken op (p. 234).

Als opvallende conclusies kunnen verder genoemd worden:

1. de ver-beeld-ing van de kerk in het N.T. is de continuering van die van Israël in het O.T.
2. De gemaakte tegenstelling tussen loutere metaforen en beelden met een letterlijke, ontologische betekenis is fictief. Niet alleen kan de werkelijkheid vaak het best op de wijze van de analogie omschreven worden, ook verwijzen de beelden van de kerk nooit naar zichzelf, maar altijd naar de werkelijkheid, die zij verbeelden.
3. Wat de kerk is, wordt daarom in het N.T. nergens in een definitie gevat, maar op velerlei wijze omschreven door kwalificaties, die alle in relatie staan tot de verkiezende God. Geen enkel beeld, waarin de kerk zichzelf op de wijze van de analogie herkend heeft, is het resultaat van zelfbespiegeling, maar alle in het N.T. gebruikte beelden zijn voortgekomen uit het nadenken van de kerk over zichzelf in de geloofsrelatie tot God: Vader, Zoon en H. Geest.

De veelheid van de beelden – meermalen dooreengemengd – is geen teken van gebrek aan logica, maar bewijs van de theologische vitaliteit en de verbeeldingskracht van de jonge kerk. Zo krijgt het lezen van dit boek iets van een avontuur: er wordt voortdurend een beroep gedaan op onze eigen verbeeldingskracht, opdat wij deel zullen krijgen aan het leven van de kerk, toen èn nu!

Twee opmerkingen tot slot:

1. De auteur heeft zich beperkt tot het weergeven van de oecumenisch aanvaarde resultaten der exegese. Dat is een tribuut aan de dubbele functie van deze studie, die ook geschreven is met het oog op de „Theological Commission on Christ and the Church" van „Faith and Order" (waarvan prof. Minear onlangs de leiding heeft aanvaard). Maar soms zou de lezer toch nog wel iets meer willen vernemen omtrent de exegetische inzichten van de schrijver zelf.
2. In het Postscriptum worden zulke belangrijke zaken aangeroerd als de essentiële eenheid van de kerk, de betekenis van de ambten, de plaats van de leken, de relatie van de kerk tot Israël en van de kerk tot de wereld. Aan ons verlangen naar een bredere uitwerking van deze problemen kan niet voldaan worden, maar deze studie zal sterk stimulerend kunnen werken in de richting van een vernieuwde aanpak.

J. H. van Beusekom

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Francis J. Kovach, *Die Aesthetik des Thomas von Aquin.* VIII 279 Seiten, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1961; geb. D.M. 32,— (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie. Hrg. von Paul Wilpert. Band III).

De verhouding van het schone tot het goede en het ware is niet alleen een hellenistische maar (voornamelijk dank zij Augustinus) ook een

christelijke vraag geworden. De laat-middeleeuwse theologie van schepping en voleinding, de leer der engelen maar ook die der voorbereiding op de mystieke schouw komt er steeds weer over te spreken. Wanneer de schrijver niettemin spreekt van een „allgemeiner scholastischer Indifferenz der Ästhetik gegenüber” (p. 5) dan is dat slechts te verklaren uit het feit dat hij zijn speurtocht beperkte tot expliciete tractaten „De bono” en „De pulchro”. Hij beantwoordt dan ook niet de historisch interessante vraag inhoeverre het introduceren van Aristoteles in het Westen der platonische esthetiek omzette.

Kovach beoogt met deze studie algemene erkenning voor Thomas af te dwingen als „omnium princeps et magister”, ook in de esthetiek (p. 24, 26, 113, etc.). Hij komt hierbij niet tot verrassende nieuwe gezichtspunten of opvattingen die afwijken van de gebruikelijke overzichten van Thomas' esthetiek. De bijdrage van dit boek is wel voornamelijk te vinden in het eerste deel (pp. 33–84) dat minitieus en voorzichtig de ontwikkeling van Thomas zelf nagaat zoals die alleen nog maar voor de genadeleer is uitgewerkt en voorts niet elders te vinden is.

Het tweede en grootste gedeelte is gewijd aan een systhematische analyse van Thomas' schoonheidsleer rond de drie essentiele elementen *integritas*, *proportio* en *claritas*. Wat de juiste interpretatie van deze laatste term betreft geeft de centrale tekst *Summa Theol.* I.q. 39. art. 8, waar kovach steeds weer toe terugkeert, geen uitsluitsel. Eerst in het *Dyonisius Commentaar* komt Thomas' intellectualistische, niet-voluntaristische grondtoon tot uiting. *Claritas* als een aspect van schoonheid wordt getekend als een „Manifestationskraft für den Intellekt” (p. 135; p. 232ff).

Als gebruikelijk wijst de schrijver op de *forma* gedachte als het hart van Thomas' volgroeide esthetiek: „unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam” (*De div. nom.* 4, 5, 355; p. 142) in evenwicht gehouden en gecomplementeerd door de metaphysische participatie van lagere in hogere zijnskringen, uiteindelijk in God Zelve.

Interessant is dat Thomas door de nadrukkelijke onderscheiding van het goede en het schone de maatstaven der esthetiek objectiveren kan, aangezien het goede immer het begeerde is terwijl het schone intellectueel „beschouwd” wordt: „er (der die Schönheit erkennende Mensch) bleibt also ein ‚auszenstehender' Betrachter der Schönheit des Objektes... ohne dass der Gedanke, diese Schönheit sei für ihn conveniens, also gut,... in seinem Intellekt auftauchte” (p. 255).

De schrijver stelt een tweede deel in het vooruitzicht over de plaats van Thomas' esthetiek in de geschiedenis van het Westers denken (p. 32). Deze studie belooft voor een relatief bredere lezerskring van belang te zijn.

H. A. OBERMAN

Quellen zur Konfessionskunde, herausgegeben von Prof. D. KURT DIETRICH SCHMIDT und Prof. D. WOLFGANG SUCKER. Heliand-Verlag, Lüneburg.

Van deze zeer bruikbare bronnenverzameling is Reihe A, Heft 1–6, Römisch-katholische Quellen compleet verschenen. Bovendien ver-

scheen uit Reihe B, Heft 1: Die Evangelische Lehre von der Rechtfertigung, hrsg. von Prof. Dr. Ernst Kinder. Thans liggen voor ons:

Heft 2. *Die evangelische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition,* ausgewählt und eingeleitet von Dr. Horst Beintker, 1961, D.M. 5,—.

Aan de hand van teksten van Luther, Melanchthon, de Formula Concordiae, Calvijn en gereformeerde belijdenisgeschriften kan men zich een beeld vormen van het reformatorische, christocentrische schriftprincipe. Een meer statische schriftbeschouwing (verbale inspiratie) van de lutherse en gereformeerde orthodoxie vindt men bij Hollazius, Musäus, Flacius en Amesius. Uit de tijd der Aufkärung treffen wij teksten aan van Bengel, von Mosheim, Semler en Lessing. Met Schleiermacher begint een nieuwe periode, waarin naast erkenning van het getuigenis der Schrift ook ruimte gemaakt wordt voor het wetenschappelijk onderzoek ervan (Nitsch, Kierkegaard en Kähler). Aan de radikale kritiek uit de 19de eeuw gaat deze verzameling ten onrechte geheel voorbij. De nieuwste tijd wordt vertegenwoordigd door Barth, Brunner, Gloege en Ebeling, die tevens de betekenis der traditie opnieuw in hun onderzoek betrokken hebben. Het ware niet overbodig geweest als de samensteller zich voor de nieuwere onderzoekingen aangaande Schrift en traditie ook buiten het Duitse taalgebied bewogen had.

Heft 3. *Die evangelische Lehre vom Abendmahl*, ausgew. und eingel. von Prof. D. Hans Grass, 1961. D.M. 5,—.

Luthers avondmaalsleer krijgt in deze teksten een ruim aandeel, waarna die van Zwingli, de Confessio helvetica prior, Melanchthon, de Formula Concordiae, Calvijn, de Heidelbergse Catechismus en Bengel tezamengebracht worden onder het hoofdstuk „Von Luther abweichende Abendmahlsauffassungen". Dit is minder correct, omdat het de verkeerde suggestie kan wekken, alsof deze tegenover Luther alle aan dezelfde kant zouden staan. Hoewel Graß bezwaren heeft tegen de gangbare lutherse kritiek op Calvijns avondmaalsleer, doet hij het toch te veel voorkomen alsof bij deze voor de tegenwoordigheid van Christus geen plaats is (aant., S. 308). Rationalistisch-moralistische avondmaalsopvattingen uit de Aufklärungstijd zijn o.m. vertegenwoordigd door Kant en Bretschneider. Uit de 19de eeuw zijn beschouwingen opgenomen van Schleiermacher, van voor- en tegenstanders der Union, van luthersen als Thomasius, Martensen en Vilmar. Belangrijk is dat er ook teksten zijn verzameld uit de oecumenische avondmaalsdiscussies in de jongste tijd, o.m. de Arnoldshainer Thesen, de Hervormd-Lutherse consensus ten onzent en verklaringen van de Kerk van Zuid-India en de Anglicaanse Kerk.

Heft. 7. *Evangelische Kirche und Elternrecht,* ausgew. und eingel. von Werner Reininghaus, 1961. D.M. 4,—.

Dit deeltje heeft uitsluitend betrekking op de Duitse theologische discussie over het recht der ouders tegenover dat van de staat t.a.v. de school. Het begint bij Luther, wiens „An die Ratsherren" (1524) eeuwenlang betekenis hield. Voorts vindt men beschouwingen uit de 16de tot de 19de eeuw en tenslotte getuigenissen uit de strijd om de evangelische scholen tijdens het Derde Rijk en uit de jaren na 1945. Ook voor de ge-

schiedenis van de schoolstrijd ten onzent en de principiële doordenking van dit vraagstuk is de hier verzamelde stof leerrijk.

W. F. DANKBAAR

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

FRIEDRICH DESSAUER, *Natuurwetenschap en theologie*, Verkenning in grensgebieden, nr. 2 uit de reeks Randgebieden, Lannoo, Tielt-den Haag, 1962, 156 blz. prijs f 7,50.

Dit boek, dat voorzien is van een voorwoord van Dr. N. Wildiers, bestaat uit drie gedeelten. Het eerste wordt gevormd door een opstel „de godsdienst in het licht van de hedendaagse natuurwetenschap", het tweede door een, dat getiteld is „in het grensgebied", terwijl het derde gedeelte de rede bevat, die de decaan van de (katholieke) theologische faculteit van de universiteit van Würzburg, prof. dr. Fritz Hofmann, hield bij de gelegenheid van de verlening van het eredoctoraat in de theologie aan Friedrich Dessauer, en de rede, die laatstgenoemde in antwoord daarop hield over „de ontmoeting tussen natuurwetenschap en theologie". De drie gedeelten zijn uitwerkingen van één thema, nl. dat de natuurwetenschap en het Christendom niet met elkaar in strijd zijn, maar in harmonie met elkaar kunnen leven, als zij zich beide van hun aard en grenzen bewust zijn. Wanneer zij dat doen, kunnen zij elkaar steunen. De natuurwetenschap stuit op grenzen, maar deze wijzen er op, dat de wereld omsloten wordt door een groter gebied. Dessauer ziet de natuurwetten als uitdrukking van de gedachte en de wil van de Schepper. Hij spreekt in dit verband zelfs van natuurlijke openbaring. Omgekeerd berust de natuurwetenschap op een vorm van geloof. – Het thema is niet nieuw, maar bijzonder fris en boeiend uitgewerkt. Het is een genoegen, dit helder geschreven boek te lezen. Verwarmend is ook het gelovig optimisme van de schrijver, die nu eens niet op de moderne tijd afgeeft, maar de positieve mogelijkheden, die in haar liggen, aanwijst. – Twee aanmerkingen moge de waardering onderstrepen. Het boek is niet geheel vrij van drukfouten en de bekende uitspraak van Protagoras, dat de mens de maat aller dingen is, wordt op blz. 63 in het grieks geciteerd, maar niet correct.

H. D. VOS

P. WESSELING C.ss.R., *Romano Guardini*, Lannoo, Tielt-den Haag, 1961, 95 blz., prijs f 2,90.

In de reeks „Denkers over God en wereld", verscheen als nr. 1 deze inleiding in het leven en het werk van de duitse Katholieke theoloog en filosoof Romano Guardini, op wie onlangs nog weer eens de aandacht gevestigd werd, doordat hem de Erasmusprijs werd toegekend. Guardini is een belangrijk, invloedrijk en vruchtbaar schrijver, die goed Rooms-Katholiek is en midden in de moderne wereld staat. Het loont steeds de moeite, van zijn geschriften kennis te nemen. Dit boekje van pater Wesseling geeft een goede inleiding in zijn denken.

H. D. VOS

ROMANO GUARDINI, *Brieven van het Como-meer*, Lannoo, Tielt-den Haag, 1961, 112 blz., prijs f 5,—.

Een vacantieverblijf aan het Como-meer geeft Guardini aanleiding na te denken over de aard van de moderne cultuur; de vrucht van dit nadenken legt hij in briefvorm in dit boekje neer. Naar de mening van de schrijver is de westerse cultuur in de periode tussen 1830 en 1870 radicaal veranderd. Daarvoor was zij „natuurlijk," d.w.z. ingebed in de natuur, van de natuur afhankelijk, en door de maat der natuur bepaald. De wereld van toen was die van de natuurlijke menselijkheid in de menselijke natuur. Daarna is er een algehele verandering ingetreden; de mens gaat door de wetenschap en de techniek de natuur volledig beheersen en maakt haar geheel aan zijn doeleinden dienstbaar; de natuur wordt materiaal. Waarop dit proces uitlopen zal, is niet te voorspellen, maar zeker is, dat het onomkeerbaar is. Daarom moet de mens het aanvaarden en zich van zijn taak daarin bewust worden. „Onze tijd is ons gegeven als bodem, waarop wij staan en als taak, die wij ten uitvoer moeten brengen" (Blz. 94). Daartoe moeten wij dit nieuwe gaan beheersen, wat alleen kan door een nieuwe geest, waarvan Guardini reeds de tekenen meent te zien. – Ook dit geschrift van Guardini is zeer de moeite van het lezen en overdenken waard. H. D. VOS

OECUMENICA

JEAN GALOT, S.J., *Dans le Corps Mystique*, 232 pages, Museum Lessianum Section Ascétique et Mystique no. 52, Desclée de Brouwer, Bruges 1961, ing. FB 78.

De bekende R.K. opvattingen over de Kerk als het mystieke lichaam, zoals ze officieel zijn uitgesproken in „Mystici Corporis" (1943), vinden we in dit boek terug. De Kerk met haar „vie intérieure" als „communauté d'amour", maar ook met haar hiërarchie en haar apostolaat is „l'incarnation prolongée dans l'humanité", „le prolongement visible du Christ". Zij is het „pleroma" in de zin van „la plénitude de la divinité", die in het verheerlijkte lichaam van Jezus woont en die de Kerk als zijn mystieke lichaam vervult, „et par l'Église il envahit l'univers". In navolging van verschillende R.K. exegeten (Cerfaux, Allo e.a.) ziet Galot in de uitdrukking „Christus is het hoofd" een equivalent van „le Christ est le Chef". De verheerlijkte Christus regeert de Kerk door de Heilige Geest, die de ziel is van het mystieke lichaam. De eucharistie geeft deel aan „la vie glorieuse du Christ". Zij onderhoudt en versterkt aldus het mystieke lichaam. Het eucharistische lichaam is tegelijk „le symbole et la cause de l'unité du Corps Mystique".

De auteur heeft getracht het woord „mystiek" niet zo maar te gebruiken in de zin van het R.K. kerkelijke taalgebruik, waarin het woord „mysterie" de betekenis heeft van „une vérité qui dépasse la raison". Hij wil uitgaan van de betekenis van het woord „mysterie" bij Paulus, bij wie het gaat om „le plan divin de salut, qui déconcerte notre sagesse humaine,

mais qui se manifeste concrètement à nous dans des faits que nous pouvons constater". Hij wijst dan met name op Rom. 16:25 en op Kol. en Efez., waar „la diffusion du message évangélique parmi les nations païnnes" als mysterie gezien wordt. Hij spreekt daarom over het mystieke lichaam als over „le mystère qui prend corps", maar doet daarbij geen recht aan het heilshistorische aspekt, dat voor het begrip „mysterie" bij Paulus juist essentieel is. Hij heeft er wel oog voor, dat bij Paulus „l'unité du genre humain" en een verzoening van „l'inimitié entre Juifs et Gentils" in het geding is. De Kerk is voor Galot echter zo duidelijk het nieuwe en ware volk van God, dat „les Juifs" verder nauwelijks meer genoemd worden.

Opmerkelijk is de visie van Galot op „le rôle de Marie". Door haar is het Woord vlees geworden. „Une fois son consentement donné, c'est en son sein que s'est formé le corps physique de Jésus, contenant en espérance tout le Corps Mystique". Niemand heeft zo gedeeld in het lijden van Christus en dus voor de Kerk als zij. „Si le Christ a mérité au Calvaire la formation du Corps Mystique, Marie l'a méritée avec lui." Daarom is zij de moeder van de Kerk, die naar het beeld van haar geloof is gevormd. Dan volgen er onthullende uitspraken, b.v. „L'Église a donc reçu la double empreinte du Rédempteur et de la Corédemptrice".

Nergens begeeft de auteur zich in gesprek met andere opvattingen dan de zijne, ook niet uit R.K. kring. Voor de exegese biedt zijn boek dan ook geen enkel nieuw gezichtspunt. Dat is ook niet de bedoeling van de schrijver. Uitgaande van de officiële opvattingen van zijn kerk, die voor hem blijkbaar voor geen tegenspraak vatbaar zijn, heeft hij een stichtelijk boek willen schrijven. Voor de niet-R.K. theoloog is zijn boek daarom slechts interessant als specimen van een praktische uitwerking van de bekende opvattingen en als blauwdruk van de inpassing van nog niet officiële opvattingen over Maria als medeverlosseres in het totaalbeeld van het mystieke lichaam. J. J. Meuzelaar

Hans Wirtz, *Stille Revolutie*, Uitg. Lannoo Tielt. Den Haag 1962, 287 pag., ingen. f 4,90, geb. f 6,50.

In dit boek brengt de schrijver, een trouw zoon van de room-katholieke kerk, een leek, zijn bezwaren tegen de empirische gestalte van die kerk onder woorden. Hij doet dit in de vorm van brieven, geschreven aan een priester. Hij klaagt over de priester en zijn wereldvreemde opleiding, over de zielzorg, die veel beter moest functioneren en de kerk moest helpen als een levende kerk in de huidige wereld te staan. Hij oefent kritiek op de averechtse aanpak van de sexuele opvoedingsproblemen en de wijze van behandeling van huwelijksmoeilijkheden in de biechtstoel. Natuurlijk gaat hij in op de spanning tussen leken en de clerus. Maar hij spreekt ook over de houding van de kerk ten aanzien van het communisme en de atomaire bewapening. Wirtz wijst af een „militair-politiek anti-communisme, in welks onvruchtbare schoot niets anders dan oorlogen worden voortgebracht". En hij klaagt over de pauselijke

uitspraken over de moderne bewapening, die diplomatisch zo behendig en met overleg zijn opgesteld, dat iedereen er zich op kan beroepen en niemand er iets mee kan beginnen.

Nergens overschrijdt Wirtz de grenzen. Ondanks de scherpte van zijn kritiek respecteert hij de kerk en het dogma volledig. Dat maakt zijn boek tot een sympathiek werk. Deze leek tracht op een waardige manier zijn kerk wakker te schudden en haar nieuwe wegen te wijzen, juist als leek. Protestanten kunnen het boek lezen zonder enig leedvermaak. En vooral het laatste deel kunnen ook zij zich aantrekken.

M. H. Bolkestein

Wege der Nachfolge, hrsg. von F. Viering. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 72 S., engl. bro. D.M. 4,50 (Schriften des Evangelischen Bundes in Westfalen, H. 3).

Van de drie in dit boekje gebundelde voordrachten – oorspronkelijk gehouden op de bijeenkomst van de Evang. Bund in 1961 – is de eerste, van de hand van H. Thimme, een toespraak over het thema „geloof en werken", die bijbels gezien niet twee, maar slechts één kunnen zijn.

De laatste voordracht van D. Levison uit Schotland geeft voornamelijk een beschrijving van het leven van een gemeente, die geïnspireerd is door het experiment van de Iona Community.

In de tweede voordracht, die meer dan de helft van het boekje beslaat, refereert H. Fischer-Barnicol over nieuwe wegen, die r.k. leken gaan in de navolging van Christus. Na een historische schets, waarin er met nadruk op gewezen wordt, dat het leven in de navolging de eeuwen door van niet-ambtelijke charismatische oorsprong is geweest, worden belangwekkende bijzonderheden verstrekt omtrent de z.g. Seculiere Instituten, die in 1947 door de apostolische constitutie „Provida mater ecclesia" gesanctioneerd zijn. Deze gemeenschappen treden niet op als gesloten groepen of „orden", maar gebonden door de consilia evangelica leiden de leden een leven van christelijke volmaaktheid in de samenleving om daar samen en als enkeling het apostolaat van het stille getuigenis uit te oefenen.

De „seculiere instituten" – die wel onderscheiden moeten worden van de als verlengde arm van de klerus verstane „Katholieke Actie" – zijn veelkleurig in hun verschijningsvormen, maar beogen alle „ein zeitgemässes Modell christlicher Frömmigkeit" (S. 56) te realiseren. Een zeer informatief opstel over een belangrijke ontwikkeling in de r.k. kerk. Mij trof, dat terwijl bijv. A. Sustar zich enkele jaren geleden nog afvroeg, of de leden van deze instituten inderdaad tot de leken gerekend moesten worden – een vraag, die ook H. U. von Balthasar nog min of meer in het midden liet –, Fischer-Barnicol geen twijfel meer laat bestaan over het ongeklerikaliseerde lekekarakter van de instituten.

J. H. van Beusekom

PRAKTISCHE THEOLOGIE

W. Barnard, *Tussen twee Stoelen*, Uitgevers Mij. Holland, A'dam 1960. 299 blz. Geb. f 17,50.

Het bespreken van deze verzamelde artikelen van de dichter-dominee Guillaume van der Graft-Barnard, is eigenlijk even onbehoorlijk, als „het prijzen van een vrouw in de biechtstoel, omdat zij bekoorlijk is". Deze bundel wil immers geen theologisch werk zijn, met de pretentie van deskundigheid. Het is poëzie in proza, want de gedachten volgen niet logisch op of uit elkaar, maar zij rijmen. Het is lof en preek, spel en vooral woordenspel, ontboezeming en gesprek. Een „poging tot verstandhouding". Maar al bevindt de schrijver zich tussen preekstoel en alle mogelijke andere stoelen, hij zit toch ook een beetje op de biechtstoel, al noemt hij tussen barkruk en de troon der lofzangen, deze juist niet. We moeten hem zijn biecht toch maar afnemen.

Wat we dan horen? Nogal wat prikkelende zonden!

Beschouwingen over ars en amor en over de ars amandi. Hoe men in een kerkdienst de liefde Gods zou moeten vieren en wat het geheim van het woord is. Het woord des dichters en het Woord Gods. Hamlets „words, words" krijgt een verrassend knappe toelichting en blijkt precies het tegendeel te bedoelen dan er altijd mee bedoeld wordt. Goethe is de schrijver niet welgezind, maar Nijhoff en Eliot des te meer. We lezen over kerkbouw, Sinterklaas, verliefdheidsperikelen en daartussen door verrassende stukken exegese. Ondanks de wat gewilde indeling in vier delen één parelende cocktail. Want de stijl, de tinteling, de verrassende associaties en vondsten, het is één streling van de esthetisch en theologisch proevende tong. Barnard is een virtuoos, een begenadigde, een man met gratie. Het is een rijk, een koninklijk boek geworden.

Wat vorm betreft zou ik het willen vergelijken met een paar zeer oorspronkelijke oeuvres van onze hedendaagse nederlandse theologie. Wat Van Ruler doet in de speculatie, dat boeiende spelen der gedachten, wat Noordmans doet in de meditatie, dat verrassend oorspronkelijke en overtuigende, wat Miskotte doet in het culturele en existentiële, dat verbluffende leggen van accenten, dat doet Barnard in de woordkunst, in tong en taal. Maar vorm en inhoud kan men bijbels en ook esthetisch niet scheiden. Ook wat de substantie betreft is er overeenkomst. Met Van Ruler heeft Barnard de hartstocht voor de realiteit, het lichamelijke, het „zijn" gemeen. Met Noordmans de zin voor het wonder van de Geest, de vertolking, waardoor de schatten Gods niet worden gecopieerd in eindeloze verveling, maar telkens een eigen gestalte in de existentie ontvangen. En met Miskotte? Ach, Barnard lijkt mij geen „Barthiaan", maar toch zijn ze „van hetzelfde wezen". Want bijbelse oer-woorden, waarvan we de ontdekking toch ook aan Miskotte hebben te danken, keren bij Barnard telkens terug. Dood en opstanding, aarde en offer, zaad en vrucht, het messiaanse en de Paasmens, als eersteling uit de doden. De náám en het woord.

Wat de „theologie" is, waaruit deze weldadige stroom welt? Ik meen het te mogen typeren met twee uitdrukkingen.

Het is een „theologie des Woords". In den beginne was het Woord. Dat neemt Barnard in zeer letterlijke zin. Spreken en zingen, dichten en preken, dat is het, dat zou het moeten zijn! Daarin is het leven der mensen. Daarin ligt het heil. Zo zijn wij mensen evenbeeld Gods. Messiaans! In de Verlosser ligt dit geheim voor de kerk klaar aan de dag. Ik heb in deze visie veel vertrouwen. Ondanks Barnards hartstocht voor het sacrament, denkt hij nergens sacramentalistisch, wat ik eerst had gevreesd. Het sacrament is geen heilige substantie, maar offer, zaaiing, een woord van brood! Katholiserend lijkt mij dit niet, eerder oerreformatorisch, al ligt hij, tussen haakjes, kennelijk wat overhoop met het dogma der erfzonde. Maar dit is niet zo ketters als het lijkt, want komt voort uit een tweede kenmerk van deze theologie, namelijk zijn „hartstocht voor de éénheid". Barnard wil de dialectiek, in de zin van tegenstelling, overwinnen. Het gaat om verbond en verband. Kaïn trouwde met zijn zuster! De stedenbouwer met de dochter van Adam. Cultuur en natuur, mens en schepping, industrie en landbouw. Maar ook God en mens, Woord en woord, woord en sacrament, lichaam en ziel, Jeruzalem en Athene, Barnard wil ze plaatsen in een zinvol verband. Is dit zo verdacht? Is verzoening niet een oerwoord in de Bijbel? Het lijkt mij althans, dat hier een eigen en waardevol geluid gehoord wordt.

Of daarbij alles even verantwoord is? Sommige spitse vondsten zijn spitsvondig. Toegegeven. Niet alle associaties overtuigen. Bijvoorbeeld als hij de kerkruimte een thorax noemt, waarin de thora een plaats heeft. Pinksteren en de wijn en dan heet het: vocalen en bocalen rijmen op elkaar! Laat de begaafde schrijver critisch tegenover zichzelf blijven. Indien mogelijk, niet teveel! Ik schrok, toen ik hoorde, dat er nog enkele dikkere boeken op stapel staan! Maar dit boek wens ik in elk geval serieuze aandacht der deskundigen en moge het dienen tot een stalend bad voor vele inspiratie behoevende „gewone dominees".

Th. C. Frederikse

Jaarboek voor de Eredienst van de Nederlandse Hervormde Kerk 1961/62, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 202 pag. ingen. f 7,50, geb. f 8,50.

Het derde jaarboek, dat uitgegeven is door de Raad voor de Eredienst van de Ned. Herv. Kerk staat weer op een goed peil. Het bevat een aantal artikelen en enkele korte bijdragen, waarvan sommige mooi geïllustreerd zijn. Daarnaast een uitvoerige kroniek van de Raad voor de Eredienst. Dit jaarboek heeft een grote plaats ingeruimd aan de discussie rondom het dienstboek. Het getijdenboek van de V.C.S.B. wordt besproken en het rapport van de Liturgische Kring. Ds. W. G. Overbosch schrijft over de gebeden. Al zal niet ieder het zo willen doen als hij bepleit, toch kan zijn artikel stimulerend werken. Bijzonder goed en actueel is het stuk van Dr. J. H. van Beusekom over oecumenische avondmaalsviering. Maar het bewijst, hoe chaotisch de terminologie op dit punt is! De kerkbouw en het lied komen aan de orde in enkele deskundige artikelen. Het boek wordt geopend door een interessante bijdrage van Prof. Dr. K. Heeroma over

Kerk en Taal, een onderwerp, dat de laatste tijd in de belangstelling is gekomen, mede door de studies van F. Melzer en H. R. Müller-Schwefe.

In het vorige jaarboek troffen we bijdragen van buiten de Hervormde Kerk aan. Ditmaal jammer genoeg niet. De kring van medewerkers is tamelijk beperkt. Er blijkt een vaste kern te zijn, waaromheen een kleine groep wisselende medewerkers. Is het niet mogelijk, in nog veel wijder kring belangstelling te wekken, ook tot het leveren van bijdragen?

De artikelen spreken geen laatste woord, maar stimuleren de bezinning. Als zodanig is het Jaarboek zijn plaats volledig waard.

M. H. Bolkestein

Handboek Pastorale Sociologie, onder redactie van W. Banning, Deel V en VI.

Met deze delen is het grootse Handboek bijna voltooid; het bleek wenselijk, Den Haag, Rotterdam en Utrecht in een afzonderlijk deel onder te brengen. Daarom moesten ook enkele „restjes" in Dl. V opgenomen worden, naast de grotere gebieden van Utrecht en Zd. Holland. Kruyt merkt in „Soziologie der Kirchengemeinde" (Stuttgart '60, S. 45) op, „dass bei schliesslich mehr als hundert Mitarbeitern, Fachleuten und -Dilettanten, die Aussagen nie harmonisch und von einheitlicher Qualität sein können"; dat geldt ook weer sterk van Dl. V. Het schema: wat geschiedenis, econ. structuur, sociale en politieke verhoudingen, kerkelijke verhoudingen, dreigt wat stereotyp te worden, met als bezwaar, dat van integrerende gezichtspunten tùssen deze gebieden vaak weinig komt. Een opmerking als „Deze godsdienstige bewustwording moeten we vooral zien als een stuk sociale emancipatie" (blz. 26) geeft in dit verband te denken. Eigenlijk komt alleen Gadourek, die op een veel breder vroeger onderzoek kon steunen (met enquêtes naar overtuigingen inzake geloof, mentaliteit en sociale contacten e.d.) tot het aanwijzen van stringenter verbanden. Merkwaardig, hoe deze auteur ook de moed opbracht een eigen omschrijving van de taak van de kerk te geven: „de mens bij te staan in het zoeken naar zijn plaats en taak in het heelal; het individu zowel als de gemeenschap een „centrum securitatis" te bieden in onze bewogen tijd".

Op Dl. VI, Amsterdam, door W. H. Vermooten, is al zeer veel commentaar losgekomen; gegevens en beschrijving schijnen nogal een shockwerking teweeggebracht te hebben. Kenners mogen de historische juistheid daarvan nader beoordelen, doch in hoofdtrekken lijkt het beeld onontkoombaar juist geschetst. In de falende organisatie èn leiding van de A'damse gemeente, zien wij de noodlottige verstrengeling van gebrek aan inzicht, aan modern organisatie-talent, èn schuldig gebrek aan „sociale bewogenheid", apostolair besef en zuiverheid in de richtingsstrijd. Bijna al deze verschijnselen zijn te herkennen als een functie van de onevenredig zwakke of verlate invloed van nieuwe middenstand; gelijktijdig een oorzaak van genoemde tekortkomingen èn ook weer gevolg ervan, door afstotende werking.

Vrnl. hier, waar de schr. de kwesties van aantal-, niveau- en functie-

verlies bespreekt, krijgen wij wat „sociologie" te zien, naast alle geschiedenis. De geheel andere kwestie van godsdienstig qualiteitsverlies, resp. -winst, mocht de schr. als socioloog eigenlijk niet behandelen (hetgeen J.J. Buskes hem juist verwijt als „overschatting van het getal", in Wending, 1961, blz. 289). Niettemin klinkt in de slotbeschouwingen, over de huidige werkwijze van de Herv. Kerk in Amsterdam, zijn overtuiging aangaande qualiteitswinst duidelijk door. Als waarderingsoordeel moge dit te aanvaarden zijn, wij zouden toch graag een striktere sociologische adstructie gezien hebben. Pijnlijk beseft men de grote achterstand in deze bij b.v. het keurige werk van de Amerikaan Joseph Fichter S.J. („Social Relations in the Urban Parish").

Ernstig bezwaar moet ook gemaakt worden tegen de zeer grove tekening op blz. 114 vv.; zonder nadere doorlichting is deze ponering van de „nieuwe stijl van leven en denken" sinds plm. 1870, hoogst onbevredigend. Een algemene term als „materialistisch levens- en beschavingsideaal" b.v. lijkt ons den socioloog onwaardig, als hij ze niet in enig functioneel verband weet te tonen met klasse-, status-, prestige-, en frustratie-factoren, naast de kennissociologische verhoudingen van de tijd. Zo gezien, lijkt ook (blz. 260) het aangenomen causaal verband tussen openheid voor „de" cultuur en afval, niet nauwkeurig genoeg behandeld. En dan nog een vraag: heeft schr. werkelijk *als socioloog* de theologische reddingsplank van blz. 124 kunnen waarnemen en schatten?

Men is geneigd, zijn boek telkens naast dat van Wickham („Church and People in an Industrial City") te leggen. Dan treft, dat W. historisch eenzijdiger te werk gaat (hij heeft minder functies van de kerk nagezocht dan V.), en toch in zijn conclusies en perspectieven algemener kan zijn èn dieper graven. Ligt het daaraan, dat V. de ideale weg tussen gedétailleerdheid en sociologisch-geestelijke relevanties nog niet heeft gevonden? Doch dan verdient hij hulde voor de noeste voor-arbeid, die hem althans goed op weg heeft gebracht. A. M. VAN PESKI

H. FABER, *Pastoral Care and clinical training in America.* Report of a three months' visit. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1961, 126 blz. ing. f 3,90.

Dr. H. Faber heeft in 1960 een bezoek gebracht van drie maanden aan de Verenigde Staten met het doel zich op de hoogte te stellen van de ontwikkelingen aldaar op de gebieden van pastoraat, pastorale psychologie, clinische pastorale training en godsdienst-psychologie. Van dit bezoek geeft hij ons hier een rapport, waarvoor wij hem bijzonder dankbaar mogen zijn. Het ligt voor de hand, dat het Faber niet alleen ging om kennisname van wat er daarginds gebeurt, maar zeer uitdrukkelijk ook om de vraag: wat heeft dit ons te zeggen? En: wat kunnen wij met de daar opgedane ervaringen doen?

Faber geeft ons o.m. een boeiend relaas van zijn indrukken, en voorts een overzicht van de geschiedenis van deze beweging met daarbij tevens critisch commentaar. De beweging is direct uit de practijk geboren: mensen in nood (in casu verpleegden in psychiatrische inrichtingen) had-

den zielszorg nodig – en men ontdekte, dat men veelal nog niet wist hoe dit gerealiseerd moest worden: zielszorg aan déze mensen in déze specifieke situatie. – Daarna gaan steeds meer de ogen open voor de betekenis van vorming en training voor de pastor in alle andere vormen van pastorale arbeid, met name ook in de „gewone gemeente". Het is met name ook het pastoral counseling, dat (vooral door de invloed van C.R.Rogers) de ogen opent voor de grote betekenis van de vorming van de pastor tot „practicus". – Faber toont er een open oog voor te hebben, dat het er geenszins om zal gaan Amerikaanse inzichten en methoden eenvoudigweg over te nemen. Maar wèl is hij van mening, dat het noodzakelijk is om voor onze eigen situatie en op onze eigen wijze hiervan te leren en hiermee te doen, wat mogelijk is. Hij wijst op het toenemend geestelijk en technisch isolement van het predikantschap in de Europese samenleving-, het beeld, dat talloze moderne mensen van een predikant hebben, de onduidelijkheid ten aanzien van zijn rol, die ook voor hem zelf zijn werk zo bemoeilijkt.

Dit rapport is vooral een uitvoerig pleidooi geworden om veel meer aandacht te geven in de predikantsopleiding aan de vorming tot pastor-practicus –, en dit niet ten koste van de „echt-theologische opleiding" –, integendeel, om juist de theologische opleiding zijn plaats te geven en aan zijn doel te laten beantwoorden in de wereld van nù. Om het Faber zelf te laten zeggen: „The ministry, in a rapidly changing world, with new patterns of personal and community life emerging, with unexpected problems in families and personality development, cannot rely any longer on the old traditions of the prefession and the wise counsels of older colleagues. At the same time the modern social sciences and twentieth century psychotherapy offer the possibility for better preparation for the practical side of the ministry than ever before. The problem is, whether the theological faculties will acknowledge this new situation and recognise that a proper education cannot limit itself to the introduction of the student into the realms of historical research, and dogmatic dispute. We certainly can recognise, how necessary this must remain for every minister of a Christian church. But we must also realise, that the half-hearted compromise with the requirements of the practical ministry in a so-called „practical theology", which is neither theology nor practical, can no longer be accepted."

Het rapport van Dr Faber is o.m. een uitnodiging, zo niet een uitdaging geworden, aan universiteit en kerk om de door hem aan de orde gestelde vragen grondig onder ogen te zien. Als hij nl. gelijk heeft (en ik meen persoonlijk, dat dit het geval is), zal deze visie de nodige consequenties hebben voor opleiding en eventuele nascholing van de predikanten.

E. VAN DER SCHOOT

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

D. ter Stege, *Het Nieuwe Rijk*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1962, 87 blz.

W. P. de Boer, *The imitation of Paul*. J. H. Kok N.V., Kampen 1962, 235 blz., ing. f 6,90.

W. H. Velema, *Confrontatie met van Ruler*. J. H. Kok N.V., Kampen 1962, 116 blz., geb. f 6,90.

R. Pfister, *Das zweite vaticanische Konzil und wir Protestanten*. Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1962, 56 blz.

O. Bächli, *Israël und die Völker*. Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1962, 235 blz., ing. D.M. 21,—.

P. J. Roscam Abbing, *Ethiek van de Geldbesteding*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1962, 192 blz., geb. f 9,90.

K. Zimmerman, *Der Apostel Paulus*. Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1962, 148 blz.

E. Thurneysen, *Christoph Blumhardt*. Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1962, 120 blz.

A. Rich, *Glaube in politischer Entscheidung*. Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1962, 208 blz.

U. Hedinger, *Der Freiheitsbegriff in der kirchlichen Dogmatik Karl Barths*. Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1962, 256 blz.

G. Sauter, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*. Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1962, 355 blz., ing. D.M. 26,—.

H. C. Kee-F. W. Young, *De wereld van het Nieuwe Testament, I*. Bosch & Keuning, Baarn 1962, 215 blz., ing. f 2,90.

H. M. Kuitert, *De Mensvormigheid Gods*. J. H. Kok N.V., Kampen 1962, 318 blz., ing. f 12,50.

R. Bultmann, *Euwigheid hier en nu*. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1962, 192 blz., geb. f 7,90.

W. S. Smith, *Musical aspects of the New Testament*. W. ten Have, Amsterdam 1962, 187 blz. ing. f 12,50.

U. Kühn, *Natur und Gnade*. Luth. Verlagshaus, Berlin 1961, 180 blz.

H. Lamparter, *Das Buch der Sehnsucht*. Calwer Verlag, Stuttgart 1962, 191 blz., geb. D.M. 12,50.

F. Horst, *Hiob, Biblischer Kommentar Altes Testament*. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers 1962, 79 blz.

H. Volten, *Rondom het belijden der Kerk*. J. H. Kok, Kampen 1962, 231 blz., geb. f 5,90.

Synode der Ned. Herv. Kerk, *De reformatorische houding jegens de R.K. Kerk*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1962, 34 blz.

Doctoral Dissertations 1944–1960. Princeton Theol. Seminary 1962, 119 blz.

De Zending in 1961. Zendingscentrum der Gereformeerde Kerken Baarn 1962, 115 blz., ing. f 1,65.

Papyrus Bodmer II. Bibliotheca Bodmeriana, Cologny/Genève 1962.

P. Smulders, *Het Visioen van Teilhard de Chardin*. Desclée De Brouwer N.V., Breda 1962, 366 blz., geb. f 12,90.

F. J. Pop, *De tweede Brief van Paulus aan de Corinthiers*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1962, 408 blz., geb. f 21,50.

In Open Veld (Theologische bijdragen opgedragen aan George Johan Sirks door zijn leerlingen). Eigen uitgave, 1962, 142 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Vox theologica, mei 1962. W. C. S. van Benthem Jutting, De keuze van het studievak theologie; J. M. S. Baljon, Fatimalogie; H. J. W. Drijvers, De hymnen van Madinet-Madi en de hellenistische Isisreligie.

Mededelingen van het studiesecretariaat van de Raad voor de Catechese der Ned. Herv. Kerk, april 1962. C. A. de Ridder, De catechese over de Rooms-Katholieke Kerk; M. Groenenberg, De Gereformeerde Kerken op de catechisatie; C. P. van Andel, De kleine catechetiek een bruikbaar boek.

Musica Sacra, juni 1962. F. de Beaufort, Jan Pieterszoon Sweelinck vierhonderd jaar geleden geboren; W. Mudde, Liturgie en Koor VIII, het Sanctus.

Journal of Biblical Literature, June 1962. E. R. Goodenough, Catacomb Art; T. J. Meek,

Old Testament translation principles; N. M. Sarna, The Psalm for the Sabbath day (Ps. 92); S. Temple, The two signs in the fourth Gospel; H. Milton, The structure of the prologue to St. Matthew's Gospel.

Kerygma und Dogma, 2. Quartalsheft 1962. W. Pannenberg, Was ist eine dogmatische Aussage?; K. Koch, Der Tod des Religionsstifters; E. Lövestam, Wunder und Symbolhandlung; H. W. Gensichen, Die deutsche Mission und der Kolonialismus.

Scottish Journal of Theology, June 1962. R. J. Ehrlich, Papacy and Scripture; H. F. Woodhouse, Validity; D. L. Deegan and Ph. D. Portland, Albrecht Ritschl on the Historical Jesus; W. Lillie, ,,The Jesus of History'' in 1961; H. P. Schneider, Some Reflections on the Dialogue of Justin Martyr with Trypho; C. E. B. Cranfield, The Christian's Political Responsibility according to the New Testament.

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1962 – No. 1. H. Clavier, La Foi, le Mérite et la Grace dans les religions d'Extrême-Orient et dans le Christianisme; S. Zac, Les avatars de l'interprétation de l'Ecriture chez Spinoza; A. Lacocque, L'insertion du Cantique des Cantiques dans le Canon; F. G. Dreyfus, Jansénisme, Romantisme et Antiromanisme au XVIIIe siècle.

Nouvelle Revue Théologique, Mai 1962. J. M. R. Tillard, L'Eucharistie, purification de l'Eglise pérégrinante; R. Carpentier, L'éveque et la vie religieuse consacrée; H. M. Oger, Théologie de l'adoption; L. de Saint Moulin, Histoire de la population et vision chrétienne du monde.

Nouvelle Revue Théologique, Juin 1962. P. Grelot, Les figures bibliques; J. M. R. Tillard, L'Eucharistie, purification de l'Eglise pérégrinante (suite); C. d'Armagnac, La Pensée du Père Teilhard de Chardin comme Apologétique Moderne; E. Boné, Un siècle d'Anthropologie préhistorique. Compatibilité ou incompatibilité scientifique du Monogénisme?; L. Renwart, Du nouveau sur Teilhard.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Jan.-Apr. 1962. F. Gils, Pierre et la foi au Christ ressucité; E. E. Wolfzorn, Realized Eschatology. An Exposition of Charles H. Dodd's Thesis; P. de Vooght, L'évolution du rapport Église-Écriture du XIIIe au XVe siècle; F. Claeys Bouuaert, Un canoniste d'ancien régime: J. B. van Espen (1646–1728).

Theologische Literaturzeitung, Mai 1962. P. Althaus, Offenbarung als Geschichte und Glaube; S. Grundmann, Dialektisches Kirchenrecht auf ökumenischer Basis.

Theologische Literaturzeitung, Juni 1962. J. Schneider, Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesus-überlieferung im Lichte der neuesten Forschung.

Erratum

In de bespreking van D. Savramis, *Zur Soziologie des Byzantinischen Mönchtums* in het juni-no., blz. 407, is een storende drukfout blijven staan. In de tweede alinea wordt gesproken van ,,verschillende onlogische beschrijvingen van het Byzantijnse deel van het grote verschijnsel van het Monnikendom''. In plaats van ,,onlogische'' moet gelezen worden: ,,eulogische''.

DATE DUE

NOV 2 1995	
NOV 8 [illegible]	

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00334 3674

Nederlandsch theologisch tijdschrift v.16 1961/62

THREE DAY